





Vorlesungen

über die

Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele

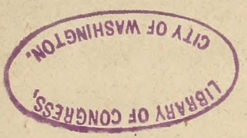
oder die

ewige Persönlichkeit des Geistes.

Gehalten an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin
im Sommerhalb-Jahre 1840

von

Dr. Carl Ludwig Michelet,
außerordentlichem Professor in der philosophischen Facultät.



Berlin.
Verlag von Ferdinand Dümmler.

1841.



Vorrede.

Es ist der Philosophie öfters vorgeworfen worden, daß, wenn sie sich an die speculative Erörterung der Grundwahrheiten des Christenthums begiebt, sie dasselbe verdrehe, indem sie ihm willkürlich eine philosophische Bedeutung unterlege, die gar nicht darin enthalten sei. Wer will indessen über die Richtigkeit dieser Auslegung entscheiden? In der Tradition der katholischen Kirche existirt freilich neben dem Buchstaben des Christenthums eine authentische Erklärung dieses Buchstabens. Wer innerhalb dieser Kirche ihre Auslegung nicht annimmt, ohnehin alle diejenigen, welche außerhalb derselben stehen, sind Ketzer. Im Protestantismus aber giebt es keine Ketzerei, aus dem einfachen Grunde, weil es keine authentische, durch die Kirche sanctionirte Auslegung der heiligen Schrift giebt.

An die Stelle der Festsetzung der Dogmen durch Kirchenversammlungen ist nämlich bei uns die Entwickelung und Ausbildung derselben durch freie wissenschaftliche Forschung getreten. Insofern diese verschiedenen, aus der Wissenschaft entsprungenen Interpretationen kirchlicher Lehren sich praktisch zu religiösen Überzeugungen gemacht haben, sind daraus die verschiedenen protestantischen Secten hervorgegangen. Wenn nun z. B. die Eine die Einsetzungsworte des Abendmals so verstehen darf, als sei in, mit und unter dem Brode und dem Weine Christi wirklicher Leib verborgen, eine andere in dieser Feier nur die geistige Gegenwart Christi, endlich eine dritte sogar nur die Erinnerung an eine vergangene Begebenheit sehen will: so hat die Philosophie, sich fern von aller Sectirerei haltend und lediglich auf dem Felde wissenschaftlicher Untersuchung versirend, doch gewiß das Recht, gleichfalls mit ihrer Auffassungsweise hervorzutreten; um so mehr, da es bei der Union aller Evangelischen ausdrücklich zugestanden wurde, daß man dennoch einem und demselben Kirchenverbande angehören könne, wie Verschiedenes man sich auch unter den christlichen Symbolen denke, indem auf diese Verschiedenheit ja eben gar keine Rücksicht genommen werden sollte.

Im Allgemeinen haben aber nicht nur die unterschiedenen Confessionen, sondern jedes Jahrhundert das Christenthum anders verstanden. Der Keim der Wahrheit, welcher vor 1800 Jahren in die Menschheit gestreut worden war, hat durch die Pflege der Wissenschaft sich zum fruchtbaren Baume ausgebildet. Vielleicht die Hälfte der christlichen Dogmen ist nur an sich in dem neuen Testamente enthalten, und wurde erst durch die philosophirenden Kirchenväter zu entwickeltem Bewußtsein gebracht. Haben sie nicht den lebendigen Geist aus dem todten Buchstaben herausgeschält, durch den Paraklet geleitet, der bei uns bleiben soll bis an der Welt Ende? Ist also auch die ganze Wahrheit schon in der Bibel angelegt, so ist das volle Bewußtsein, welches achtzehn Jahrhunderte über diesen Inhalt erlangt haben, doch wohl eine höhere Form, als die, worin er ursprünglich erschienen ist.

Es giebt somit eine buchstäbliche, es giebt ferner eine allegorische, es giebt endlich eine mystische Erklärung der Schrift. Nichts Geringeres, als diese letztere, strebt die Philosophie nun an. Nichts Anderes will sie, als den Schleier der Mysterien des Christenthums lüften, um die tiefste in demselben niedergelegte Wahr-

heit unverhüllt ans Licht zu fördern. Zur Erkenntniß dieser Wahrheit gehört allerdings eine Weihe, und wenn der Philosoph, in diese Mysterien eingeweiht zu sein, die Prätension hat, so ist er allerdings ein Mystiker: jedoch nicht in dem Sinne, daß ihm die Dogmen in das mystische Dunkel des Glaubens eingehüllt geblieben wären; sondern so vielmehr, daß er in dem Spiegel dieser Mysterien die göttliche Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen behauptet.

Diese mystische Bedeutung habe ich nun für zwei christliche Dogmen in den folgenden Vorlesungen zu entwickeln versucht. Diese Vorlesungen sind eine vollständige Begründung und Durchführung dessen, was ich zerstreut und gelegentlich theils in meiner „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie", theils in meiner „Anthropologie und Psychologie" über diese Lehren nur andeutend hingeworfen habe. Ich übergebe sie einem größern Kreise, als für den sie ursprünglich bestimmt waren, um zur Förderung der Wahrheit, so viel in meinen Kräften steht, beizutragen; sie kann nur durch freie wissenschaftliche Untersuchung gewinnen. Inwieweit mir dies gelungen, entscheide das wissenschaftliche Publicum; ich wäre zufrieden, hätte ich auch nur zu weiterer Forschung angeregt.

Jedoch beabsichtige ich mit meiner Schrift nicht blos eine wissenschaftliche Deduction. Ich will zugleich dem Anfangs erwähnten Vorwurf begegnen, als ob die Philosophie nicht religiös sei, sondern von Gott abführe. Wenn ich als Protestant die Freiheit meiner Überzeugung mir bewahren muß, und Keinem das Recht eines Gewissensrichters über mich einräume, so wird der Leser hoffentlich warme Empfindung für Religion in meiner Schrift nicht vermissen; und wenn ich mir nicht anmaße, über die Christlichkeit oder Unchristlichkeit eines Individuums abzusprechen, so darf ich wohl von Andern erwarten, daß sie ebenfalls mit ihrem Verdammungsurtheile zurückhalten.

Ja, ich glaube sogar, in diesem Werke nicht nur die Religion auf den philosophischen Standpunkt zurückgeführt zu haben; solche Philosophie der religiösen Dogmen wäre mehr ein negatives Verfahren, wo an ihnen blos getilgt wird, was lediglich der Form des vorstellenden Bewußtseins angehört. Ich hoffe vielmehr, das innerhalb der Vernunfterkenntniß gewonnene Resultat wieder in eine religiöse Anschauungsweise umgesetzt zu haben. Mir wenigstens ist es so, als habe ich hiermit nicht blos philosophirt, sondern auch meine innerste religiöse Denkungsweise ausgesprochen.

Dieser lebendige Glaube ist es, der mich beseligt; in diesem Glauben weiß ich mich mit dem göttlichen Wesen versöhnt, ein Glied am Leibe des Herrn, und ein Mitbürger des Geisterreichs. Hätte ich auch nur in Einem meiner Zuhörer oder Leser ähnliche Gefühle geweckt, und den Funken der Religiösität in ihm angefacht, mein Zweck wäre vollkommen erreicht.

Berlin, den 16. Januar 1841.

Michelet.

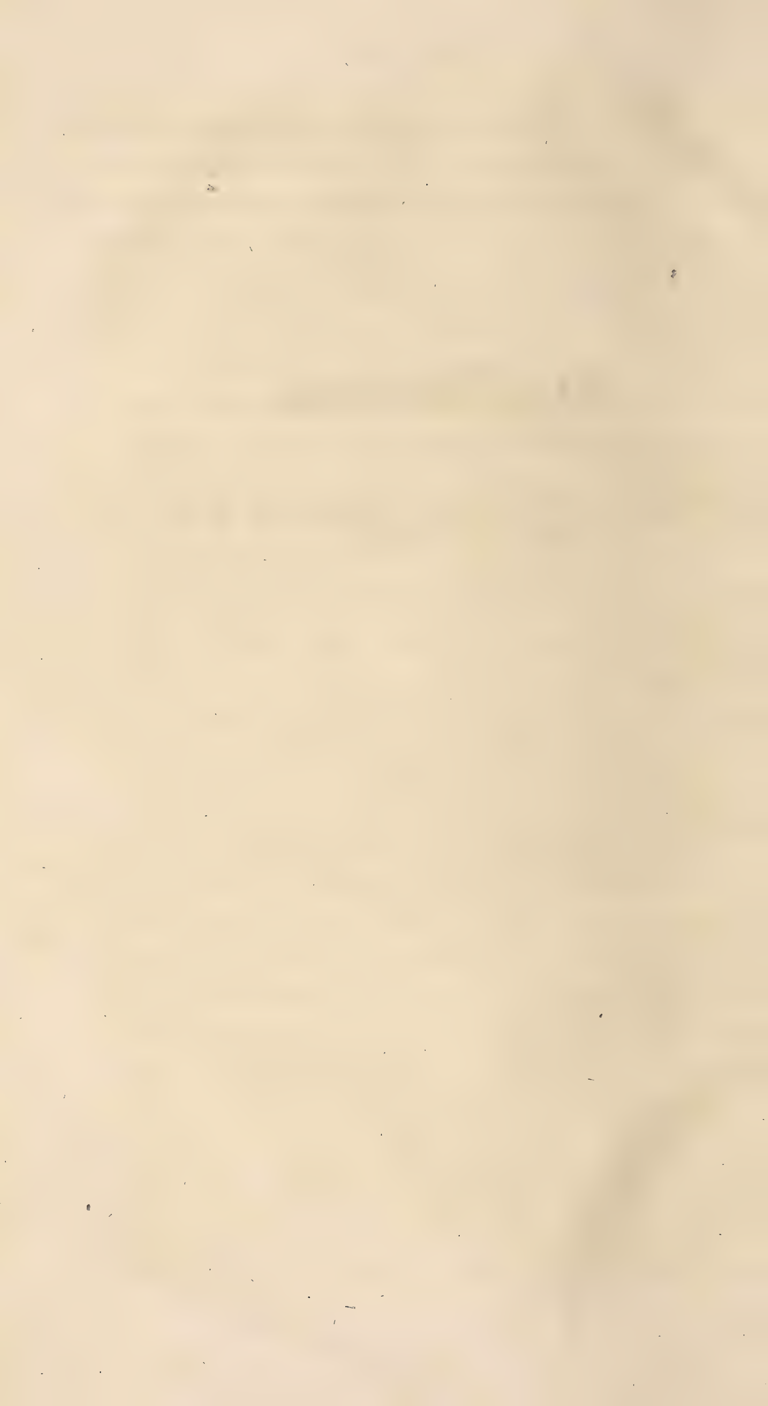
Inhalt.

Erste Vorlesung.

Einleitung: Veranlassung. Fassung der Frage.
Plan des Ganzen.

---

6. Mai.



Meine hochgeehrten Herren!

Die Veranlassung, die ich hatte, über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele vor Ihnen diese Vorträge zu halten, ist theils eine zufällige, äußerliche und persönliche, theils aber eine sachliche, innerliche, substantielle.

Was zuerst die äußere betrifft, so ist es Ihnen gewiß bekannt, da ganz Deutschland davon erklungen ist, wie mit Bezugnahme auf wenige Blätter im zweiten Bande meiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, wo ich in den allgemeinsten Grundzügen die Ansichten der neuesten Philosophie über unseren vorliegenden Gegenstand nur kurz referirte, ein verketzerndes Geschrei sich von einer Parthei erhoben hat, die im alleinigen Besitze der Religion zu sein meint, und gegen jeden Andersdenkenden, namentlich gegen die Philosophie, den Stein der Verdammung aufzuheben sich nicht scheut. Nicht um dieser Verunglimpfung zu antworten, trete ich hier auf; sondern um etwanige Mißverständnisse zu beseitigen, denen bei ferner Stehenden meine kurze Darstellung ausgesetzt sein konnte. Darum will ich hier die Frage ausführlich, wissenschaftlich und aus den letzten Gründen der Speculation erörtern.

Jene Gegner aber erhoben sich nicht über hohle Declamationen, ließen sich auf Argumente gar nicht ein, zo-

gen somit die Entscheidung vor den Richterstuhl des unwissenschaftlichen Publicums, und suchten selbst den Staat für ihren zelotischen Eifer zu gewinnen. In der ersten Ausgabe seiner Streitschrift beschwor Leo Himmel und Hölle, um den Staat zu bewegen, daß er die Professoren der neuesten Philosophie von Haus und Hof und Amt verjage; in der zweiten begnügt er sich schon damit, an das Gewissen dieser Docenten zu appelliren, und sie aufzufordern, aus freien Stücken auf das Wort zu verzichten, da ihre Lehren doch so unheilvoll für Staat und Kirche seien. Dies Kleinbeigeben, diesen Rückzug des frommen Eiferers bewirkte in der That die Stimme des gesammten Deutschlands, indem nicht blos die Angegriffenen sich ruhig, gemessen und überzeugend vertheidigten, sondern auch Andere, selbst von einer ganz entgegengesetzten Parthei, einen solchen Albigenser-Kreuzzug in der Republik der Wissenschaften gebührend und nachdrücklich in seine Schranken zurückwiesen. Auch der Staat rührte sich nicht, und wollte sich nicht zum Werkzeug dieser neuen Kirche gebrauchen lassen, welche, der protestantischen Gedankenfreiheit entsagend, die dunkelen Zeiten der Geistesknechtschaft zurückführen will, um die Vernunft in die Fesseln eines blinden Glaubens zu schlagen.

Wie konnten diejenigen, welche zu jenem Angriff trieben, auch wähnen, Anklang zu finden bei dem Staate, der jetzt auch materiell in sein Territorium die Wiege des Protestantismus einschließt, und sich von jeher, zumeist aber in der letzten Zeit, als den Vorfechter der intellectuellen und Gewissens-Freiheit erwiesen hat? Schon vor vierzig Jahren nahm er Fichten freudig auf, und räumte ihm einen Lehrstuhl auf seinen Universitäten ein, als eine freimüthig aus-

gesprochene religiöse Ansicht diesen Kämpfer für die Freiheit des Gedankens von der Hochschule eines Nachbarlandes verdrängt hatte. Weil dieser edle Schutz die mit immer größerer Deutlichkeit hervortretende Bestimmung des Preußischen Staates ist, ja eine Nothwendigkeit für ihn geworden ist, wenn er dem Ultramontanismus siegreich entgegentreten will: so wollen auch wir unter dem breiten Schatten dieses mächtigen Baumes ruhig und ungestört philosophiren, ohne uns durch das Gekrächz der Eulen, welche die Helle des Tages fliehen, und dabei doch selber diese Toleranz mit genießen, fürder belästigen zu lassen.

Die innere Veranlassung aber, die ich hatte, diesen Gegenstand einer öffentlichen Besprechung zu unterwerfen, ist der Zustand der Philosophie im Allgemeinen, und namentlich die Geschichte der neuesten Philosophie im verflossenen Jahrzehend. Was den ersten betrifft, jemehr eine gewisse Richtung in der Philosophie noch immer die Erkenntniß göttlicher Dinge für unmöglich hält, und eine Beleuchtung derselben durch die Vernunft theils für einen Aberwitz, theils für einen an der Religion verübten Frevel ansieht, desto weniger darf die Philosophie ihr absolutes Recht, diese Gegenstände vor ihr Tribunal zu stellen, durch Nicht-Gebrauch in Zweifel ziehen lassen. Wenn nun dennoch bis vor zehn Jahren die neueste Philosophie über diese Gegenstände schwieg, so hatte dies nicht darin seinen Grund, daß sie dieselben überhaupt vorbeigehen und ununtersucht liegen lassen wollte, sondern vielmehr darin, daß sie mehr sich von selbst verstehende Folgerungen aus den Principien dieser Philosophie waren, die jeder sich daher ohne Weiteres aus denselben herleiten konnte. Auch war unter den zahlreichen

Anhängern dieser Philosophie anscheinend noch keine Verschiedenheit der Ansichten über diese Materien vorhanden.

Nachdem aber die Principien begründet worden waren, ging man an die weitere Anwendung derselben. Die Resultate der Speculation sollten popularisirt, die Consequenzen gezogen werden. Hier ist der Punkt, wo nun zum Vorschein kam, inwieweit die Philosophie mit dem Volksbewußtsein übereinstimmte, oder berufen war, es zu modificiren und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Denn wenn auch die Philosophie, nach Cicero's Ausspruch, mit wenigen Richtern zufrieden sein muß: so werden wir doch dem Römischen Redner nicht die Folge seines Satzes zugeben, daß sie absichtlich selber die Menge fliehen soll. Im Gegentheil. Nachdem sie sich bei den Wenigen, die sie zu beurtheilen im Stande waren, recht festgesetzt hat, wird sie streben, ihre Resultate auch, in welcher Form es sei, zu verallgemeinern, sie in die Breite zu arbeiten, und sich selbst zum Volksbewußtsein zu machen. Freilich könnte es auf diesem Wege geschehen, daß wir manche Lieblingsvorstellungen, an denen wir um so mehr hangen, als wir sie mit der Muttermilch eingesogen, fallen lassen müßten. Wenn nun die Philosophie bei einer solchen Berührung mit dem gemeinen Bewußtsein, ja bei vielleicht eintretender Erschütterung vorgefaßter Meinungen, dem großen Haufen, wie Cicero fortfährt, verdächtig und verhaßt sein sollte: so wird unsere Aufgabe sein, diesen Verdacht als grundlos zu erweisen, und diesen Haß in Liebe zu verkehren. Aus diesem Gesichtspunkte ist es also an der Zeit, aus den Principien der Philosophie die Co-

rollarien abzuleiten, welche unsere religiösen Überzeugungen bewähren oder unseren Glauben erleuchten sollen.

Vorzugsweise habe ich nun hier die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ausgewählt, weil gerade diese Punkte es sind, über die, selbst unter den Anhängern der neuesten Philosophie, die größte Divergenz der Ansichten nunmehr ausgebrochen ist; so daß die Geschichte der Philosophie in den letzten zehn Jahren eigentlich nur die Geschichte der im Schooß der Philosophie über diese Gegenstände erhobenen Streitigkeiten ist. Diese entgegengesetzten Richtungen mit einander auszugleichen oder wenigstens unter einander zu verständigen, die Streitigkeiten innerhalb der Philosophie selbst auf solche Weise zu schlichten, oder auch nur den Weg ihrer dereinstigen Aussöhnung zu zeigen, und damit über die vorliegende Materie zu einer wo möglich befriedigenden Überzeugung zu gelangen, — das ist also näher der wesentliche Bewggrund, der mich bestimmt hat, das Schweigen zu brechen, und ohne Rückhalt die interessantesten Fragen der Philosophie unserer Zeit in Erwägung zu ziehen. Ihre Theilnahme und Ihr Wohlwollen, meine Herren, wird mir den Muth verleihen, meine ganze Kraft anzustrengen, um zu einem wenn auch nur einigermaßen theils Ihnen, theils der Sache entsprechenden Resultate zu kommen.

Doch ehe wir an die Erörterung der Sache selbst gehen, haben wir noch eine Vorfrage abzumachen, und einem Einwande zu begegnen, der uns sogleich entgegentreten muß. Warum, könnte man nämlich fragen, verbinden wir diese zwei Punkte: Persönlichkeit Gottes

und Unsterblichkeit der Seele? Jeder für sich scheint ein hinreichend würdiger Gegenstand der Betrachtung zu sein. Wollen wir erst von dem Einen handeln, um sodann zum andern überzugehen? Dann wären es zwei selbstständige Untersuchungen, die nichts mit einander gemein hätten, und nur äußerlich mit einander verknüpft würden. Indem ich sie hier zusammen angekündigt habe, so liegt darin schon, daß ich ihre Beziehung für eine innigere halte; und dies habe ich also jetzt zu rechtfertigen. In der That, meine Herren, ich statuire zwischen beiden Fragen nicht nur eine substantielle Verwandtschaft; sondern ich halte sie beide sogar für absolut identisch, und für eine und dieselbige Frage. Diese wesentliche Einheit beider Bestimmungen haben wir zuvörderst von dem Standorte einer jeden aus aufzuweisen, indem sich jede in der andern enthalten zu sein ergiebt. Gott und Seele bilden hier einen Gegensatz, den wir kurz als ewigen oder unendlichen Geist einerseits, und als menschlichen oder endlichen Geist andererseits bezeichnen können; und nun wird einer jeden dieser von einander unabhängig sein sollenden Substanzen ein Prädicat beigelegt, wodurch ihr die Natur der gegenüberstehenden Substanz mitgetheilt zu werden scheint.

Reden wir nämlich von einer Persönlichkeit Gottes, so scheint dies widersprechend, da Persönlichkeit, welche Einzelnheit und somit Endlichkeit ausdrückt, zunächst nur dem Menschen zukommt. Weil die Menschen Personen sind, so schließen sie sich gegenseitig aus, beschränken, beengen einander, und collidiren in ihren Interessen. Nur zu leicht geschieht es daher auch, daß sie ihre persönlichen Vortheile der Sache, und überhaupt persönliche Rücksichten

substantiellen vorgehen lassen. Vor Gott gilt aber kein Ansehen der Person; er handelt nur aus objectiven, in der Natur der Sache und der Vernunft gegründeten Motiven. Indem wir also Gott zur Person machen, so, scheint es, lassen wir ihn andern Personen gegenübertreten, durch die menschliche Persönlichkeit beschränkt werden, und so in die Endlichkeit herabfallen. Ja, Stahl, der in Leo's Fußstapfen zu treten sucht, sieht es sogar als die höchste Vollendung des christlichen Bewußtseins an, daß es Gott nach Willkür die Welt erschaffen lasse, da er eine Person sei, und daß Gott das Gute nicht darum wollen müsse, weil es durch das unabänderliche Gesetz der Vernunft zum Guten gestempelt sey, sondern Gottes Willkür vielmehr dies oder jenes durch ausdrückliche Festsetzung erst zum Guten gemacht habe. Dürfen wir aber Gott persönliche Ansichten zuschreiben? Ist die vernünftige Natur der Sache nicht der über jede Persönlichkeit hinaus vorherbestimmte ewige Rathschluß Gottes? Und wäre jene Willkür nicht eben der Charakter endlicher, unvollkommener Naturen, der aus ihrer Persönlichkeit fließt?

Umgekehrt, indem wir vom endlichen oder menschlichen Geiste, als der Seele, die Unsterblichkeit aussagen: so leuchtet von selbst ein, daß wir ihr damit ewige Dauer gewähren und an der Natur Gottes Theil nehmen lassen. So vertauscht in diesen Ausdrücken jede Substanz ihre Bestimmung mit der der andern, und macht sich selbst zum Prädicate dieses ihr entgegengesetzten Wesens.

Durch diesen Tausch wird jede der aufgeworfenen Fragen das Widerspiel der andern. Nach der Persönlichkeit Gottes fragen, heißt: untersuchen, wie denn das Gött-

liche dazu komme, sich zu verendlichen, damit aber auch erst sich zu offenbaren und zu verwirklichen. Die Unsterblichkeit der Seele behaupten, bedeutet nichts Anderes, als den Menschen in das unvergängliche Geisterreich Gottes aufnehmen. Und es fragt sich, ob dieses Sich-Entgegenkommen und Sich-auseinander-Erzeugen beider Probleme denn in der That ein schädlicher Widerspruch, oder nicht vielmehr etwa gar der Hauptzweck unserer ganzen Untersuchung sei. In der That müssen wir dies Letztere bejahen.

Wir werfen also beide Fragen aus dem Grunde verbunden auf, weil jede nur die der andern entgegengesetzte Hälfte eines und desselbigen Ganzen ist, die dabei doch zugleich untrennbar mit der andern verknüpft ist, und nicht ohne sie entschieden werden kann. Wie könnten wir ausmachen, auf welche Weise Gott die menschliche Natur annehmen könne, wenn wir nicht in dieser die Momente aufwiesen, wodurch sie fähig wäre, der göttlichen entgegengehoben zu werden? Wenn Gott zum Menschen herabsteigt, so klimmt damit der Mensch an Gott heran. Es ist also hier der Ort, mit Berücksichtigung der nöthigen Veränderungen, die Worte Schillers zum Beleg unseres Satzes anzuführen:

Als die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher.

Deshalb hat auch stets die Eine Behauptung nothwendig die andere nach sich gezogen; und sobald man das Unvergängliche persönlich gemacht hatte, wollte man natürlich auch das Persönliche unvergänglich machen.

Schmelzen wir nun jene Hälften, wie wir wegen ihrer Untrennbarkeit müssen, in das angedeutete Ganze zusammen: so fragt sich, was dieses Ganze sei, das sich uns hier von

selbst und wie unwillkürlich aus der Aufstellung dieser beiden Fragen darbietet. Es ist nichts Geringeres als die Grundwahrheit des Christenthums, als die Angel, um welche sich seit beinah zweitausend Jahren die Geschichte der Menschheit und ihres geistigen Selbstbewußtseins dreht. Das ist aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, welche also, von Seiten Gottes angesehen, seine Menschwerdung, von Seiten des Menschen, seine geistige Wiedergeburt oder ein höheres ewiges Leben ist, das er in Gottes Schooße führt. So fielen also unsere zwei philosophisch gefaßten Fragen mit jenen zwei christlichen Dogmen zusammen; denn weder die Persönlichkeit Gottes, noch die Unsterblichkeit der Seele kommen in diesen Ausdrücken als Glaubensartikel im Symbolum der Apostel vor. In der Lehre der Menschwerdung liegt allein die Persönlichkeit Gottes; und die Lehre vom ewigen Leben fällt unmittelbar mit der Unsterblichkeit der Seele zusammen.

Wir sehen hiermit, daß die aufgeworfenen Fragen, in der Fassung wenigstens, unter welcher ich sie bisher eingeführt habe, durchaus eines jeden religiösen Interesses ermangeln. Sie gehören der veralteten Terminologie vormaliger Metaphysik an; und wenn in der Philosophie Ausdruck und Gedanke in nothwendiger Beziehung stehen, so ergiebt sich schon hieraus, daß mit veränderter Terminologie auch eine Modification des Gedankens eintreten muß. Ohnehin, vom dogmatischen Standpunkt aus, geben diese Ausdrücke vielfachen Anstoß; und nachdem wir das Ungenügende derselben werden erwiesen haben, müssen wir dann den Ausdruck auffinden, den wir an die Stelle der abzuschaffenden Terminologie zu setzen gedenken.

Was zunächst den Begriff der Persönlichkeit Gottes betrifft, so widerspricht er sogleich jeder gesunden Dogmatik, die nicht um das tiefste Mysterium des Christenthums, um den heiligsten Schatz des menschlichen Wissens, leichtsinnig, kopfschüttelnd, oder gar spottend herumzukommen sucht; ich meine die Dreieinigkeit. Es kommt in diesem Dogma zwar ausdrücklich der Begriff der Persönlichkeit vor, aber nicht so, daß Gott zu Einer Person gemacht würde, was man doch unter jenem metaphysischen Satze versteht; sondern es wird Gott eine Mehrheit von Personen zugeschrieben. Die schroffe Ausschließlichkeit, welche in der Persönlichkeit enthalten ist, wird damit flüßig gemacht, und die Schranke aufgehoben, indem die Einheit des göttlichen Wesens als die Idealität und somit Verschmelzung mehrerer, und näher dreier Personen behauptet wird. Gott ist also hiernach nicht mehr ein einzelnes Du, welchem ein anderes ebenso einzelnes Du entgegenstände; er ist ein Wir, in welchem die atomistische Personalität zerbrochen worden ist. Die Lehre von der Dreieinigkeit widerspricht also geradezu dem Satze von der Persönlichkeit Gottes, wie er gemeinhin verstanden wird.

Wenn die Persönlichkeit Gottes von theologischer Seite her angefochten werden kann, so erleidet der Ausdruck Unsterblichkeit der Seele einen aus einem viel allgemeinern Gesichtspunkte herrührenden Angriff. Unsterblichkeit ist nämlich ein blos negativer Ausdruck; er bejaht nicht diese oder jene Qualität von der Seele, sondern negirt nur eine dem Menschen sonst zukommende und unbezweifelt beigelegte Qualität. Daß der Mensch stirbt, lehrt die allgemeine Erfahrung; und in der Endlichkeit des einzelnen

Organismus liegt auch die Nothwendigkeit seiner Auflösung. Er ist aus Anderem entsprungen, bedarf äußerer Bedingungen zu seiner Existenz, ist so an ein ihm Fremdes gebunden, mit demselben behaftet, und hat damit sein Anderes oder sein Ende an ihm selbst. Was nun vom Menschen als einem Ganzen ausgesagt wird, das beschränkt die Behauptung einer Seelenunsterblichkeit dann auf Eine Seite des Menschen, seinen Leib, setzt ferner ganz unkritisch Leib und Seele einander entgegen, ohne festzustellen, was das Verhältniß Beider zu einander sei, und geht von der Voraussetzung aus, daß in allen Stücken das Eine das Gegentheil des Andern sei. Wie also der Leib zusammengesetzt, die Seele einfach sei u. s. w.: so müsse auch, da der Leib sterblich ist, die Seele nicht sterblich sein. Was aber damit die Seele in sich selbst sei, bleibt noch ganz unausgemacht. Nur so viel soll gewußt werden, daß die Seele nicht mit dem Leibe untergeht, sondern nach der Auflösung dieses ihres Trägers auch denselben überhaupt entbehren, oder doch wenigstens mit einem andern fertig werden kann.

Die Unsterblichkeit der Seele ist also, wie Hegel sagt, keine gegenwärtige, dem Geiste inhärirende Qualität; sie ist ein Zukünftiges, was ihm dereinst begegnen, oder vielmehr Etwas, das von ihm abgehalten werden soll. Und von diesem Zukünftigen wird positiv nur so viel gewußt, daß es eine unendliche Dauer sei, deren Inhalt uns aber hienieden noch verborgen bleiben soll. So ist die Vorstellung der Unsterblichkeit aber etwas ganz Leeres. Ebensowenig kann diese je als etwas Wirkliches ausgesprochen werden, da in keinem Augenblick die unendliche Dauer vorhanden oder abgelaufen ist. Die Unsterblichkeit ist daher stets nur eine

Möglichkeit, die sich immer noch vor der entgegengesetzten Möglichkeit, der Vernichtung nämlich, kann zu fürchten haben. Ja, diese letztere Möglichkeit kann sogar eine größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben behauptet werden. Denn wie kann man das Ende läugnen, wenn man doch den Anfang kennt? Wenn die Seele einmal angefangen hat zu sein, wer steht uns dafür, daß sie nicht auch einmal aufhören werde?

Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Darum haben auch die, welche am genauesten und consequentesten zu verfahren meinten, Plato zu folgen wähnend, mit der Unsterblichkeit zugleich eine unendliche Präexistenz der Seelen annehmen zu müssen geglaubt.

Solche und so viele Schwierigkeiten finden sich in dieser Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sie fließen alle daraus, daß man die andere Lehre gänzlich von ihr abgesondert hat. Denn ist einmal der endliche Geist für sich gesetzt, so muß es freilich schwer halten, die von ihm ausgeschlossene Ewigkeit doch indirect durch Negationen wieder einzuschwärzen. Die atomistische einzelne Person in ihrer spröden Absonderung ewig machen, ist überhaupt nicht verschieden davon, das Endliche zu vergöttern. Und wenn man der Philosophie in einem Athem vorwirft, daß sie dieses thue und dabei doch zugleich die Unsterblichkeit der Seele läugne: so trifft jener Vorwurf vielmehr die, welche diese Lehre gegen die Philosophie glauben in Schutz nehmen zu müssen; denn sie geben dem Endlichen als Endlichen Absolutheit. Die Philosophie läugnet aber nur die Form, nicht den Gehalt des Satzes der Seelenunsterblichkeit. Und auch

hier hat die Religion wieder den ganz richtigen Ausdruck, indem sie das Aufbewahrtsein der Abgeschiedenen als die Gemeinschaft der Heiligen faßt, alle Heiligen aber doch, nach Angelus Silesius, Ein Heiliger sind. Dies ist die wahre Fassung der Frage, die auch wir festhalten müssen. In der die einzelnen Personen zusammenfassenden Ewigkeit dieses Einen heiligen Gottes wurzelt mithin das Ewige der vielen Individuen. Daß wir nur ewig sind, inwieweit und insofern wir an der göttlichen Natur Theil haben, ist sogar nur ein identischer Satz. Denn was ist noch ewig außer Gott? So lange also der endliche Geist vom absoluten streng abgeschieden, und kein Bindungsglied zwischen Beiden gefunden wird, so lange wird weder die Eine noch die andere Frage genügend gelöst werden können. Denn wenn der endliche Geist jenseits des unendlichen bleibt, ist dieser nicht persönlich, und, da dann auch dieser außerhalb des endlichen steht, gleicherweise der letztere auch nicht ewig. Daß Gott also ewig sich verendlicht, ewig Mensch wird, darin liegt die absolute Persönlichkeit Gottes: der Mensch aber, insoweit er selbst sich dazu heraufzuschwingeu vermag, diese ewige Persönlichkeit Gottes an seinem irdischen Dasein zur Darstellung zu bringen und also ein Abglanz und Ebenbild Gottes zu sein, ist damit selbst in die Ewigkeit erhoben. Die Unsterblichkeit der Seele ist also das stete Persönlich-Werden Gottes, und mit der ewigen Persönlichkeit Gottes auch ein unsterbliches Theil im Individuum aufgefunden.

Dies ist der Sinn, den ich beiden Fragen hier gebe; und wollen wir sie in Einen Ausdruck zusammenfassen, so können wir sie das Problem von der ewigen Persön-

lichkeit des Geistes nennen. Denn Geist ist die dem Menschen und der Gottheit gemeinsame Substanz, in welcher deren Gegensatz und Selbstständigkeit gegen einander verschwunden ist. Der diesen Gegensatz durchdringende allgemeine Geist, der in der Biblischen Sprache als der Heilige Geist bezeichnet worden ist, ist das unsichtbare Band, und, wie ihn Malebranche nennt, der Ort der einzelnen Geister, wodurch sie alle Ein Geist, und damit erst wahrhaft wirklich sind. Und die ewige Persönlichkeit, die wir diesem Geiste zuschreiben, ist deshalb ein Prädicat, welches die beiden Bestimmungen in sich vereint, die gemeinhin getrennt werden, indem die Persönlichkeit dem endlichen, und die Ewigkeit dem unendlichen Geiste zugeschrieben wird. Beiden in ihrer Versöhnung kommt erst mit der Persönlichkeit die Wirklichkeit und mit der Ewigkeit die Absolutheit zu. Alles Folgende ist also nichts, als die wissenschaftliche Begründung des von uns so eben assertorisch aufgestellten Sinnes beider Fragen, oder die Lösung des Problems von der ewigen Persönlichkeit des Geistes, das sich dann in jene zwei Fragen auseinanderlegt, je nachdem wir von der Seite der Unendlichkeit oder von der der Endlichkeit beginnen.

Es bleibt uns für heute nur noch übrig, die Eintheilung des Ganzen zu geben. Die Entscheidung dieser Fragen, soll sie nicht ein subjectives Versichern bleiben, sondern eine scientifische Begründung erhalten, wird uns ins Innerste der Metaphysik leiten. Der Begriff der Persönlichkeit und der der unendlichen Dauer sind solche abstract logische Begriffe, die wir erst durch reine Gedanken-Entwickelung festzustellen haben, ehe wir sie

auf

auf den endlichen und den absoluten Geist anwenden können. Dieser Punkt wird denjenigen Herren am verständlichsten werden, welche zugleich an meinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik Theil nehmen, so wie er andererseits auch als eine Ergänzung und specielle Ausführung einer besondern Materie dieser Vorlesungen angesehen werden kann. Ferner werden wir die Natur des endlichen und des unendlichen Geistes, so wie ihr Verhältniß zu einander, näher zu erwägen haben. Von den logischen Betrachtungen werden wir also zu psychologischen Untersuchungen übergehen, und endlich die Theologie berühren müssen. Denn indem sich das Verhältniß des endlichen und unendlichen Geistes, nach dem doppelten Ausgangs-Punkte, theils als eine fortwährende Menschwerdung Gottes, theils als die Lehre vom ewigen Leben des Menschen darstellt: so haben wir in diesen Dogmen unsere beiden Fragen wieder zu erkennen und abzuhandeln, zuletzt aber in der Entwickelung der ewigen Persönlichkeit des Geistes den Gipfel unserer Abhandlung zu erreichen. Auf diese Weise wird unsere eigentlich wissenschaftliche Lösung des vorliegenden Problems eine logisch-psychologisch-theologische Untersuchung sein, die auch den Kern und Mittelpunkt unserer ganzen Darstellung bilden soll.

Bevor wir aber an diese dogmatische Erörterung gehen, werden wir zuvörderst eine kurze Geschichte der abzuhandelnden Lehren geben müssen. Es wird nützlich sein, im Geiste gegenwärtig zu haben, nicht nur, wie Philosophen vor uns über diese Materien gedacht haben, sondern auch, was der Glaube der Völker in dieser Hinsicht gewesen ist. Das Resultat, das sich aus unserer wissenschaftlichen De-

duction ergeben wird, wird so zugleich an die Vergangenheit anknüpfen, indem es als die letzte Spitze des geistigen Selbstbewußtseins der Menschheit über diese Lehren erscheinen wird. Wir verläugnen so nicht die Continuität des Bewußtseins im Menschengeschlechte, sondern sehen unsere Überzeugungen als das Product der ganzen Geschichte an. Was dann aber Neues, Auffallendes, die bisherigen Annahmen etwa Verletzendes in unsern Ansichten vorkommen möchte, haben wir schließlich zu vertheidigen, und zu zeigen, wie vielmehr durch unsere Auffassung allein die Harmonie des Weltalls, die Ökonomie der Geschichte, und die Rechtfertigung der Vorsehung, eine wahrhafte Theodicee, mit apodiktischer Gewißheit behauptet werden kann.

So zerfallen diese Vorträge in drei Theile: einen historischen, einen dogmatischen, und einen apologetischen; doch so, daß der mittelste, wie der wichtigste, so auch der umfangsreichste bleiben wird. Der Gegenstand der nächsten Vorlesungen wird also die Geschichte der Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sein. Denn in dieser Fassung sind sie in der Geschichte aufgetreten; wir werden in der geschichtlichen Darstellung diese Trennung also auch beibehalten, wiewohl selbst hier schon immer auf die wesentliche Beziehung beider Sätze wird aufmerksam gemacht werden müssen.

Zweite Vorlesung.

Geschichte der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele: Heidenthum.

20. Mai.



Meine Herren!

Die nothwendige Beziehung, die zwischen der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele vorhanden ist, können wir auch so ausdrücken, daß in der ersten Lehre der allgemeine Geist als ein sich vereinzelnder, und in der zweiten der einzelne Geist als ein sich verallgemeinernder behauptet wird. Damit also beide Lehren selbstständig in der Geschichte auftreten können, muß das Bewußtsein der Trennung des allgemeinen und des einzelnen Geistes schon erwacht sein; der allgemeine Geist muß dem einzelnen selbstständig gegenüberstehen, um zu ihm herabzusteigen: der einzelne den allgemeinen außer sich haben, um sich in den Schooß desselben hinaufzuschwingen. Die Grundanschauung des Christenthums ist nun, diesen Gegensatz in seiner ganzen Tiefe ausgearbeitet zu haben, aber nur, um auch dessen Versöhnung in ihrer ganzen Fülle aussprechen und verheißen zu können. Die Geschichte vom Sündenfall, welche das mythische Bild, oder, wenn es weniger anstößig klingen sollte, das Symbol für den Gedanken dieses Zwiespalts ist, steht zwar an der Spitze des alten Testaments; diese Lehre vom Sündenfall ist aber daselbst noch eine vereinzelte, unverstandene Wahrheit, die erst bei der Entstehung des Christenthums geahnt und erkannt wurde, und an die das Christenthum anknüpfte, um daran seine Versöhnungs- und

Erlösungs-Lehre anzuschließen. Die Zeiten des Christenthums sind also auch eigentlich erst der rechte Sitz für die dogmatische Ausbildung der von uns zu behandelnden Materien.

Im ganzen vorchristlichen Alterthum, und zwar je mehr, um desto weiter wir nach dem Anfang der Geschichte zurückgehen, wurde dagegen von der unmittelbaren Einheit des allgemeinen und einzelnen Geistes ausgegangen. Es gab noch keinen allgemeinen Geist, der, von den einzelnen Geistern gesondert, dadurch selbst erst eine besondere Persönlichkeit erhielt. Noch viel weniger waren die endlichen Geister zu dieser Selbstständigkeit erstarkt, sich als freie Personen von der allgemeinen geistigen Substanz des Universums zu unterscheiden. Hieraus entstand also die Ansicht, daß, wie der allgemeine Geist nur das individualitätslose, unbewußte Band der einzelnen Geister, ebenso diese nur verschwindende, ununterscheidbare Tropfen in diesem Meer der Unendlichkeit seien. So haben in jenen Zeiten die Völker den in Rede stehenden Glauben noch gar nicht, oder diese Lehren kommen in einer andern Gestalt vor, als die uns geläufig und bekannt, oder annehmbar ist; und da auch die Weise, wie wir diese Lehren darstellen werden, eine neue Fassung derselben sein soll, so könnte man darin eine formelle Ähnlichkeit unseres Standpunkts mit den ursprünglichsten Ansichten des Menschengeschlechts finden wollen.

Zum Heidenthum und der bisherigen dogmatischen Ausbildung des Christenthums wird unsere Auffassungsweise aber ein drittes Glied bilden; wir können sie vorläufig als die speculative Enthüllung der Mysterien der

christlichen Theosophie, oder als die philosophische Erkenntniß der Offenbarungen des Christenthums bezeichnen. Dem Inhalt nach stimmen wir jedoch insofern mit den anfänglichen Überzeugungen der Menschheit überein, als wir die durch das Christenthum zum klarsten Bewußtsein gekommene Trennung des allgemeinen und einzelnen Geistes nicht blos im religiösen Glauben, sondern durch denkende Erkenntniß wieder aufheben und also zur Einheit beider Seiten zurückkehren wollen. Doch indem diese Einheit nicht mehr eine unmittelbare, erste, mithin geistlose, sondern eine durch die Thätigkeit des Geistes selbst gesetzte, folglich aus dem Zwiespalt des Sündenfalls hervorgegangene ist, so sind wir auch wieder unendlich von jenem dunkeln und kindlichen Glauben des Alterthums entfernt; und dürfen auf diese Weise hoffen, die Früchte der mehrtausendjährigen Arbeit der Geschichte zu ärndten. Für diesen Zweck müssen wir zunächst die Ansichten des Heidenthums und Christenthums über diese Lehren darstellen.

Was erstens die Ansichten des heidnischen Alterthums betrifft, so können wir hier wieder drei Standpunkte unterscheiden: die Orientalen, die Griechen und die Römer. Bei den Völkern des Orients ist der allgemeine Geist so sehr das Überwiegende, daß die vollkommene Einheit desselben mit den endlichen Geistern nur als ein selbstloses Aufgehen derselben in ihn erscheint. Bei den Römern kommt umgekehrt die endliche menschliche Persönlichkeit zu diesem unendlichen Selbstgefühl, daß der allgemeine Geist dagegen zu einem abstracten, unpersönlichen, todten Schatten verblaßt, und somit auch kein lebendiger Gegensatz vorhanden ist. Die Griechen aber halten die schöne

Mitte zwischen Beiden, indem sie zwar von der Orientalischen Grundlage der ursprünglichen Einheit des allgemeinen und einzelnen Geistes ausgehen, aber innerhalb dieses unauflöslichen Bandes dem individuellen Geiste doch Freiheit und Selbstwissen bewahren. Erst das Christenthum findet dann bei seiner Erscheinung das absolute Auseinanderfallen beider Seiten, wie das Judenthum es am reinsten hingestellt hatte, vor. Diese Grundanschauungen der Völker werden wir nun den mächtigsten Einfluß auf ihre Überzeugungen von der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele ausüben sehen.

Die Völker des Orients bieten uns eine große Mannigfaltigkeit der Ansichten dar, in welcher wir ein allmäliges Herausringen der Individualität aus der allgemeinen geistigen Substanz nicht werden verkennen können; so daß, je näher diese Völker an Griechenland heranrücken, um so mehr auch die Freiheit der individuellen Person sich ausgebildet finden wird.

In China ist der menschliche Geist noch auf der ersten Stufe seiner Entwickelung, die Freiheit der Person und das Selbstgefühl der Einzelnen noch gar nicht erwacht: die ganze Nation also eine Kindernation, die vom Kaiser auch wie Kinder behandelt wird, und an solcher Behandlung durchaus keinen Anstoß nimmt. Überall, wo die einzelne Person sich nun noch nicht zu geistiger Selbstständigkeit erhoben hat, ist sie in Abhängigkeit von der Natur, und weiß sich also nur von der allgemeinen Seele derselben geleitet. Da die Chinesen die Persönlichkeit noch nicht bei sich zu ehren wissen, so schreiben sie dieselbe auch noch nicht ihrem göttlichen Wesen, welches somit eben nur

das allgemeine Leben der Natur ist, zu. Ihr Gott ist der Himmel und näher der atmosphärische Proceß, welcher den Ackerbau, auf dem der ganze Chinesische Staat beruht, gedeihen läßt. Diesen Himmel verehren sie als das ganz unsichtbare, allgemeine, unpersönliche Princip des Universums. Der Kaiser ist zwar als Sohn des Himmels eine Personification dieses Princips; aber der Chinesische Gott ist darum noch nicht selbst ein persönlicher geworden. Denn die Person des Kaisers ist nicht, etwa wie der Sohn in dem christlichen Dogma, ein bleibendes und nothwendiges Moment des göttlichen Wesens; sondern diese Person wechselt ja bei jeder Erledigung des Throns, gerade wie bei den Thibetanern, die auf einer ähnlichen Stufe der religiösen Anschauung stehen, der Lama, d. h. ein Priester, der der gegenwärtige Gott sein soll, bei seinem Tode stets durch einen anderen ersetzt wird. Die an der Gottheit gesetzte Persönlichkeit kann zwar bei keinem Volke fehlen (denn jedes hat auf seine Weise die ganze religiöse Anschauung); aber sie ist bei diesen Mongolischen Völkern selbst keine ewige, sondern nur eine sinnlich gegenwärtige, die dann ebenso wieder verschwindet, und nur durch eine andere, ganz ähnliche ersetzt wird, und so fort ins Unendliche. Mit andern Worten, die an der Gottheit gesetzte Persönlichkeit ist eine durch und durch endliche: und so die unmittelbare Einheit des Endlichen und Unendlichen bei diesem Dogma für die Chinesen vollkommen vorhanden.

Dasselbe werden wir bei der andern Lehre, der Unsterblichkeit der Seele, aufzeigen können. Die höchste Seligkeit stellen die Chinesen sich als das Versenktsein ins absolute Nichts vor. Indem Gott ihnen das abstract all-

gemeine Leben der Natur ist, worin alle besonderen Dinge nur aufgehoben sind: so nennen sie ihn eben das Nichts, aber auch die Vernunft, aus der alle Dinge dann auch wieder hervorgehen. Das Einssein mit der Gottheit können sie sich also nicht anders, denn als eine Vernichtung der besondern Persönlichkeit denken; und so fehlt die Unsterblichkeit der Seele gänzlich bei ihnen. Denn in dieser Lehre ist eben der Glaube enthalten, daß im ewigen Reiche Gottes der endliche Geist, obgleich mit dem unendlichen innig verbunden, dennoch auch eine abgesonderte Persönlichkeit sich zu bewahren wisse. Da die Chinesen aber mit dem Tode das völlige Aufgehen der individuellen Seele in die absolute Vernunft annehmen, und eine Secte unter ihnen, die sich die Anhänger der Vernunft nennt, auch schon im Leben nach dieser Seligkeit strebt, indem sie alle Leidenschaft, überhaupt jede Particularität des Denkens und Wollens durch ein einsiedlerisches Leben an sich zu vertilgen sucht: so ist auch hier wieder, von der andern Seite angesehen, die vollständige Einheit des endlichen und unendlichen Geistes gesetzt. Die Todten leben also bei den Chinesen nur in der Erinnerung der Familie, die alle Jahr im Hause des Stammes-Ältesten ein Fest der Vorfahren in einem großen Saale feiert, welcher auch der Saal der Vorfahren genannt wird, und worin für jeden Verstorbenen eine Tafel des Gedächtnisses aufgehängt ist. Diese Erinnerung ist die Unsterblichkeit, die jener in der absolut leeren Allgemeinheit noch verschwimmenden Persönlichkeit vollkommen genügt.

In Indien sind die drei Thätigkeiten des göttlichen Wesens, das Schaffen, Erhalten und Zerstören, als unter-

schiedene Momente auseinander getreten, die wohl eine Dreiheit von Göttern, aber keine göttliche Dreieinigkeit bilden. Auch fehlt ihre Personification nicht, indem Gott einerseits nicht mehr in Einem Priester, wie bei den Thibetanern, sondern im ganzen Priesterstamm der Brahminen Fleisch geworden ist: andererseits jedes der drei Momente, Brahma, Wischnu und Schiwa, eine bestimmte Anzahl von Incarnationen hat, nicht mehr eine unbestimmte Reihe von Söhnen, wie der Himmel bei den Chinesen. Auch sind diese Incarnationen nicht mehr sinnlich gegenwärtig, sondern in der Zeit vergangen, also ins Reich der Vorstellung erhoben. Eigentlich aber kann jeder Mensch auch jetzt noch durch Studium dahin gelangen, wo der Brahmine schon durch seine Geburt steht, d. h. als ein zweimal oder wieder Geborener eine Incarnation Gottes zu sein; und jeder Naturgegenstand, als Berge, Ströme, Thiere, sind dies unmittelbar. Auch solche Persönlichkeit Gottes ist noch nicht die ächte; denn wenn Alles zum Werthe einer göttlichen Person erwächst, so ist in diesem Taumel des Indischen Pantheismus eben der Begriff der göttlichen Persönlichkeit vielmehr untergegangen, da in der Persönlichkeit doch das Fürsichsein und das sich Abscheiden von andern Existenzen liegt. Gott ist auch hier nur der allgemeine, unpersönliche Naturgeist; aber statt daß er seine Einheit mit den endlichen Dingen nur auf negative Weise, wie bei den Chinesen, kund gebe, ist jetzt vielmehr die positive Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Inwohnen Gottes in jeder Creatur ebensowohl herausgehoben.

Dadurch, daß das Endliche nicht mehr blos durch sein Verschwinden, sondern auch in seinem Bestehen eine Manifestation des göttlichen Wesens wird, ist auch die menschliche Seele, als eine besondere, nicht jedesmal und nothwendig vernichtet. Sondern wie das Unendliche in ewiger Veränderung an der fortlaufenden Reihe der endlichen Dinge zur Erscheinung kommt, so stellt sich auch die individuelle Seele bald in dieser, bald in jener Form als eine Erscheinung der allgemeinen Intelligenz dar. Mit andern Worten, die Seelenwanderung muß in Indien ihren Ursprung haben; und es ist dies die erste Weise, wie die Unsterblichkeit der Seele im Menschengeschlechte zum Bewußtsein gekommen ist. Die Seelenwanderung fassen die Indier als eine Abhängigkeit des Menschen von einzelnen Natur-Formen, indem nach dem Tode die Seele sich wieder mit einem andern menschlichen oder thierischen Leibe verbinden müsse. In dieser Vorstellung ist zwar das Losgetrenntsein des einzelnen Geistes von der allgemeinen Naturseele gesetzt, und damit die Persönlichkeit des Individuums anerkannt. Aber diese Persönlichkeit ist noch etwas ganz Leeres und Unwahres, da jede Seele, wenn sie wirklich nach ihrer Persönlichkeit sich äußern will, durchaus nicht in einen beliebigen Körper fahren darf. Denn wie man mit Flöten nicht bauen, noch mit Mauerkellen die Flöte spielen kann: so bedarf gleich diesen Künsten jede Seele, nach Aristoteles' richtiger Bemerkung, eines ihr eigenthümlichen Körpers, als des einzigen Instruments, vermittelst dessen sie energiren kann. In der Seelenwanderung ist die Persönlichkeit also ein leeres Wort, und die Identität des Selbstbewußtseins eine hohle Phrase.

Die Seelenwanderung, die noch jetzt nicht völlig aus dem Volksglauben verschwunden ist, ist somit ein die menschliche Seele ganz erniedrigender Zustand, dessen Abwehrung daher auch schon die Indier, wenn gleich aus dem entgegengesetzten Grunde, als wir, zum letzten Ziel ihrer Religion sowohl als ihrer Philosophie machten. Wir verwerfen sie nämlich, weil die Seele uns in dieser Lehre nicht genug Persönlichkeit behält. Indem bei den Indiern aber die Einheit der individuellen Seele mit dem allgemeinen Naturgeiste noch die höchste Seligkeit war, so sahen sie die Seelenwanderung vielmehr darum für das größte Hinderniß dieser Seligkeit an, weil darin die Seele in einer einzelnen Naturform eingepreßt blieb. „Durch Opfer, Büßungen und Beschaulichkeit, namentlich durch die fortgesetzte Erkenntniß der Natur, erlange man," sagen sie daher, „die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit: daß Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire. Die Seele wird in diesem Zustande zu einem reinen Krystall, der Alles, was im Bewußtsein vorkommt, reflectirt, ohne davon beschmutzt zu werden, noch es zu besitzen. Dieser Ichheit enthoben, betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch befreit von der furchtbaren Veränderung der Seelenwanderung. Die Seele bleibt zwar noch einige Zeit mit einem Körper bekleidet; wenn dann aber die Trennung der Seele von ihrem Körper durch den Tod endlich eintritt und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört, so ist die absolute und letzte Befreiung vollendet." So ist bei den Indiern durch die Vermeidung der Seelenwanderung auch von Seiten des endlichen Geistes seine vollständige Einheit mit dem allgemeinen Geiste bewerkstelligt.

Bei den Ägyptiern hat sich die Persönlichkeit Gottes endlich in Ein menschliches Individuum concentrirt. Denn wenn auch der Stier Apis, die Sonne, der Nil Symbole der Gottheit sind, und im Ägyptischen Thierdienst die Göttergestalten sich noch mehr vervielfältigen: so ist die Anschauung des Göttlichen doch in dem ersten Ägyptischen König Osiris vollendet, welcher zwar gestorben, aber nun als Amenthes ebenso im Reiche des Unsichtbaren herrscht und über die Todten Gericht hält. Es baut sich also jenseits der sinnlichen Welt eine übersinnliche auf; doch ist diese nur in der Vorstellung der Lebenden, die dann eben selber dies Gericht über die Verstorbenen üben. Gleicherweise ist die unsichtbare Persönlichkeit des Gottes etwas nur in der vorstellenden Phantasie Befindliches, damit aber freilich nicht mehr gänzlich ein mit der Natur Zusammenfallendes. Der allgemeine Geist beginnt also, sich von der Natur loszureißen, und damit sich, wenn auch nur in der Vorstellung, von den Individuen als ein anderes besonderes Individuum abzuscheiden und ihnen gegenüberzutreten.

Ebendamit fängt aber auch das Individuum an, sich als ein dauerndes dem allgemeinen Geiste gegenüber zu erhalten. Herodot sagt deswegen, die Ägyptier seien die ersten gewesen, welche die Unsterblichkeit der Seele annahmen. Aber theils war der Inhalt dieses Glaubens nur die Seelenwanderung, welche sie also nicht mehr, wie die Indier, flohen, indem mit dem Verluste ihrer ersten Naturform die Seele nicht wieder in das allgemeine Naturleben zurückfließen sollte, sondern an irgend einer andern Naturform eine, wenn auch noch so unangemessene, gegen das allgemeine Leben selbstständige Existenz behielt, und erst, wenn

sie nach dreitausend Jahren alle Thierleiber durchwandert war, wieder in einen menschlichen Leib zurückkehrte. Theils war die Unsterblichkeit der Seele an die Einbalsamirung des Leibes als Mumie geknüpft, die Dauer der individuellen Seele also von der Dauer der Formen des Körpers abhängig, und hiermit in dieser Vorstellung vielmehr das Gegentheil von dem vorhanden, was in der modernen Anschauung von einer Seelenunsterblichkeit verlangt wird.

Bei den Persern ist die Personificirung des Natur-Gottes am weitesten gediehen, indem dem Lichte, das, als der reinste Gegenstand der Natur, zum Göttlichen gemacht wurde, auch eine geistige Bedeutung untergelegt worden, nämlich die des Guten, welches sich in Ormuzd zu einem persönlichen moralischen Wesen gestaltete. Da der Herr des Guten im Lichtreiche ferner an Ahriman im Reiche der Finsterniß und des Bösen einen Widersacher hatte, so war durch diesen Gegensatz im göttlichen Sein die Persönlichkeit beider Seiten desselben auch am meisten gesichert, indem sie als bestimmte Individuen einander gegenübertreten und ausschließen, zu denen sich dann noch eine dritte Person, Mithras, gesellt, welcher, von Ormuzd auf dem Berge Albordi geschaffen und auf Ormuzd' Seite kämpfend, zugleich bestimmt war, als Mittler zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniß, die Menschen von der Herrschaft Ahrimans zu befreien und in Ormuzd' Licht-Reich wieder aufzunehmen. Doch ist in der Lehre von der unendlichen Zahl guter und böser Geister diese Personification Gottes auch wieder ins Maßlose erweitert. In Ägypten bleibt es bei dem Gegensatz des Typhon und Osiris, ohne daß er sich in eine dritte Persönlichkeit auflöse; auch ist der

Gegensatz nur ein Kampf von Naturmächten, indem Sonne und Nil oder Nil und Sturmwind als einander bestreitend vorgestellt werden. In Persien sind die drei Personen nicht mehr, wie in Indien, in eine bestimmte Vielheit von Incarnationen heruntergerissen und zerfallen. Doch bleibt auch hier noch der Mangel, daß diese Persönlichkeit nur in der religiösen Vorstellung lebt, ohne als wirkliche zu existiren oder existirt zu haben; und höchstens in der plastischen Kunst kommt sie zur sinnlichen Erscheinung, wie dies auch schon in Ägypten der Fall war.

Auch die Lehre von den letzten Dingen ist bei den Persern mehr, als bei irgend einem der übrigen Orientalischen Völker ausgebildet. Während in China und Indien der Gott nur ein ruhendes Natursein hatte, so bekommt er in Ägypten und Persien eine Geschichte, und erhält schon dadurch Geistigkeit. In Ägypten ist diese Geschichte aber nur der Tod des Osiris und seine Auferstehung als Richter im Reich des Unsichtbaren. Bei den Persern dagegen ist das ganze Universum und folglich auch das Menschengeschlecht mit in diese Geschichte verflochten, der Einzelne also damit selbst zu einem dauernden Momente in dieser göttlichen Geschichte gemacht. Der Gegensatz ist nämlich nach den Persern nicht das Erste gewesen, und soll auch nicht das Letzte bleiben; sondern aus der unendlichen Zeit oder dem unerschaffenen All, als dem ersten Principe aller Dinge, hat sich erst der Dualismus des Guten und Bösen entwickelt. Ormuzd war der erste Abglanz der ewigen Gottheit, und der Schöpfer alles Reinen und alles Lichtes durch sein Wort. Ahriman, der Erste nach Ormuzd, war anfangs auch gut, bis sein Licht sich

in

in Finsterniß verwandelte und er aus der Höhe in den Abgrund stürzte. Ormuzd trug dem Ahriman Versöhnung an, dieser hat sie aber ausgeschlagen; so daß sich nun zwischen Beiden ein Kampf entwickelt hat, der zwölftausend Jahre währen wird, als die Zeit, welche das ewige Unbegrenzte für die Dauer der sinnlichen Welt bestimmte. In den ersten dreitausend Jahren regierte Ormuzd in Glanz und Herrlichkeit von Albordi aus die Welt, und die Welt Ahrimans war unter der Erde, bis in der zweiten Periode Ahriman in das Reich des Ormuzd eindrang, und die Erde nun zwischen Gut und Böse getheilt ist. Im dritten Zeitraum wird Ahriman die Obergewalt bekommen und die Finsterniß das Licht verdrängen, im vierten endlich Ormuzd siegen und die bösen Geister vertreiben. Mit dem Ende der zwölftausend Jahre werden die Menschen auferstehen, die Brücke, die zwischen Himmel und Erde vor Ahrimans Empörung bestand, wiederhergestellt werden, und die Guten über dieselbe ins himmlische Lichtreich eingelassen werden. Hier haben wir die Unsterblichkeit der Seele vollkommen ausgebildet, und dabei doch die schöne Einheit des Individuums mit dem allgemeinen Princip des Guten. Aber freilich ist dieses ewige Himmelreich nur in der Vorstellung, und zwar als eine bloße Hoffnung vorhanden, da es in die Zukunft verlegt wird.

Die Selbstständigkeit des Individuums, ungeachtet seiner Harmonie mit dem allgemeinen Geiste, ist nun der Standpunkt der Griechen, wo uns zuerst die Mythologie derselben, dann Plato's und Aristoteles' Philosopheme beschäftigen sollen. Weil hier eigentlich nicht mehr blos die Eine Seite, der allgemeine Geist, sondern auch die an-

dere, das Individuum, berechtigt ist, so finden wir bei den Griechen beide Lehren ausgebildet. Wegen der substantiellen Einheit beider Geister sind diese Lehren aber auch hier noch innig mit einander verschlungen und kaum von einander zu trennen: doch so, daß in den religiösen Vorstellungen die Persönlichkeit Gottes, in den philosophischen Systemen die Göttlichkeit der einzelnen Person offenbar die Grundlage der andern Lehre ausmacht. Denn weil die Griechische Mythologie, als Kunst, eine Versinnlichung des allgemeinen Ideals ist, so muß sie besonders darauf ausgehen, dem göttlichen Geiste eine anschauliche Gestalt zu verleihen: während die Philosophie vielmehr das Allgemeine als Allgemeines festhält, ohne es in die Sphäre der sinnlichen Einzelnheit hervorziehen zu wollen, also vielmehr dahin streben muß, die besondere Person ganz ins allgemeine Denken aufgehen zu lassen, und so von der entgegengesetzten Seite aus beide Lehren mit einander zu verschmelzen.

Die Grundlage der ganzen Griechischen Mythologie ist der Anthropomorphismus. Die Griechischen Götter sind die allgemeinen Mächte, die sittlichen Substanzen, welche das Leben der Individuen regieren, wie Staat, Ehe, Kunst, Wissenschaft; und diese Mächte werden zu einem Kreise von Göttergestalten, die menschliche Persönlichkeit, menschliche Empfindungen, Bedürfnisse und Schwachheiten haben, und im Olymp ihren Wohnsitz aufgeschlagen. Diese Götter haben freilich keine andere Existenz, als zunächst in der productiven Phantasie der Dichter, eines Homer und Hesiodus, die, nach Herodot, den Griechen ihre Götter gemacht haben: sodann aber in den Werken der plastischen Künstler, die diese Personificationen der all-

gemeinen sittlichen Mächte auch vor das sinnliche Bewußtsein hinstellten. Bis dahin wäre die Persönlichkeit der Griechischen Götter der Substanz nach um nichts besser, als die der Orientalischen Gottheiten, wie wir sie namentlich bei den zuletzt erwähnten Völkern antrafen, nur daß ihre Form bei den Griechen zu größerer Reinheit und Schönheit gediehen ist.

Doch wir müssen einen Zug hinzufügen, wodurch eben die Wichtigkeit des menschlichen Individuums in dieser Lehre viel bestimmter hervortritt, als in den bisherigen Standpunkten, und damit die göttliche Persönlichkeit auch aus dem Gebiete der unbestimmten jenseitigen Vorstellung in das gegenwärtige Reich bewußter Wirklichkeit herübersteigt. „Aus deinen Affectionen, o Mensch,“ sagt ein altes Epigramm in der Griechischen Anthologie, „hast du deine Götter gemacht.“ Wenn also in der Ilias Achill schon die Hand am Griffe des Schwerdtes hat, um in der Hitze des Zwistes den Völkerhirten Agamemnon zu ermorden: so eilt Athene vom Olymp herab, sichtbar ihm allein, den Arm ihm zu hemmen, damit er das Gräßliche nicht begehe. Was ist diese Göttinn Anderes, als die Weisheit und Besonnenheit, die sich in dem vor Zorn kochenden Busen des Achilles Gehör zu verschaffen weiß und den Strom seiner Rachegefühle aufhält? Die Gottheit personificirt sich so in den Regungen und Empfindungen der Menschen; und das ist eine wahrere Persönlichkeit, als die der Ironie mehr oder weniger Preis gegebenen Gestalten der Götter, die, wie Xenophanes spottet, einander betrügen, bestehlen, und ehebrechen, oder bei Homer sich auslachen, Backenstreiche geben u. s. w. Ja, wenn ein

Herold oder sonst ein anderer Held vor Troja oder in Ulysses' Palaste irgend eine kluge, göttliche That vollbringt: so ist es sogleich irgend ein Gott, der sich auf Augenblicke in diese sterbliche Hülle kleidet, und an der Stelle dieses Menschen handelt. Am klarsten und ausführlichsten zeigt uns dies die Odyssee in Mentors Gestalt, des weisen Begleiters des Telemachus, die fast das ganze Epos hindurch die Personification der Göttinn Athene bleibt, gleichsam die Weisheit des vielgewandten, erfindungsreichen Mannes, die sich in seinem Freunde zu einer zweiten Person aus ihm herauswirkt. Dies ist bei Homer freilich nicht eine mit so deutlichem Bewußtsein hervortretende Persönlichkeit, als die eingebildete der Bewohner des Olymps; wegen der poetischen Haltung konnte dies aber auch nicht anders sein, obgleich wiederum ebenso viel Züge und Andeutungen vorkommen, daß es Homer mit dem Ironisiren der mythischen Göttergestalten Ernst ist, und er die wahre Persönlichkeit der Götter vielmehr in jenen Theophanien hat aussprechen wollen.

Kommen nun auf diese Weise die Götter erst in den Menschen zu wahrer Wirklichkeit und Gestaltung, so bedürfen diese umgekehrt nicht einer jenseitigen Existenz, um mit ihrer Persönlichkeit in das ewige Reich des Göttlichen einzugehen. Nur einige wenige Lieblinge der Götter, wie Menelaus, setzt die willkürliche Phantasie der Dichter auf die glückseligen Inseln; Andere, wie Tantalus und Ixion, müssen ihre Verwegenheit, die Göttlichkeit angestrebt zu haben, mit ewigen Strafen büßen. Der große Haufe sind luftige Schatten, die für sich keine Existenz und Haltung, geschweige denn Bewußtsein haben, und erst durch die Be-

schwörung des Ulysses, also gewissermaßen nur vor seinem Geiste, aus dem Blute der Opferthiere, das er in eine Grube fließen ließ, aufsteigen, und zu Sprache und Bewußtsein nur durch sein Wollen kommen, insofern er ihnen von diesem Blute zu trinken erlaubte. Und wenn wir dann den Schatten des Achill klagen hören, daß ein Tagelöhner auf dieser Erde glückseliger sei, als der edelste, tugendhafteste Schatten der Unterwelt: so sehen wir sogleich die Homerische Ironie dieses Zustands, und daß die Griechen das Leben allein als den wahren Sitz ansahen, wo das Individuum zur Theilnahme am Göttlichen gelangen könne.

Auch Plato sind, wie der Mythologie, die allgemeinen geistigen Mächte das Göttliche, das sich bei ihm zu einem Kreise von Ideen entfaltet: die Ideen des Schönen, Guten, Gerechten, ferner die Gedanken des Einen und Vielen, Unendlichen und Endlichen, des Seins und Nichtseins u. s. w., und dann die Ideen der concreten Dinge, der Urmensch, das Urthier u. s. f. Alle einzelnen Dinge haben Theil an diesen Ideen, welche dadurch erst Persönlichkeit bekommen. Plato lebt in dieser reinen Intellectualwelt, worin nur die Gattungen Wirklichkeit haben, und das Einzelne ein verschwindender Schatten ist.

Indem dann andererseits das Einzelne auch gerade wieder die alleinige Darstellung der ewigen Idee ist, so ist es damit selbst zur Unsterblichkeit erhoben; und darauf beruht der wesentliche Inhalt des Platonischen Phädo, wenn wir sein sonstiges Beiwesen in mythischen Vorstellungsweisen und Einwürfen der Mitunterredner bei Seite setzen. „Philosophiren," sagt Plato in diesem Gespräch, „heißt, auf den Tod bedacht sein; denn der Tod ist die

Reinigung und die Absonderung der Seele von dem Leibe, auf daß sie so viel als möglich für sich selbst sei, und sich von jeder sinnlichen Empfindung und Thätigkeit befreit wisse. Je mehr wir uns nun, schon so lange wir leben, vom Leibe loszumachen verstehen, desto näher kommen wir der Wahrheit, die der Mensch nur im Denken findet. Das Urschöne, Urwahre, Urgleiche verhält sich immer auf dieselbige Weise, während das viele Schöne sich stets verändert. Zu jenem kann man nur durch das Denken der Seele gelangen, welches als unsichtbar selber das Sichselbstgleiche ist. Wenn die Seele nun so durch sich selbst betrachtet, geht sie ein zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen; auch sie bleibt dann sich selbst gleich und ist unauflöslich, und das ist das Vernünftige in ihr. Aus dem Guten und Schönen an sich, das nur im Gedanken ist, muß also die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden. Alle einzelnen Dinge gehen ins Entgegengesetzte über; die Ideen selbst gehen aber nicht unter, noch in einander über. Wenn also dieses Unvergängliche in der Seele zum Bewußtsein kommt, so ist es nicht in ihr entstanden, sondern präexistirte schon; und das Erkennen der Seele ist nur als eine Wiedererweckung oder Wiedererinnerung desselben im menschlichen Geiste zu fassen, dessen Wesen es ausmacht. Nur das Zusammengesetzte kann zerstieben; das sich immer gleich und auf dieselbige Weise Verhaltende, was die Seele ist, indem sie es denkt, erhält sich im Tode. So geht dies Wesen der Seele nicht unter, wenn der Tod an sie kommt, so gut als es durch die Geburt nicht erst entstanden ist; denn es ist das Göttliche in dem Menschen selbst, das also im Reich des Unsichtbaren (ἐν Ἅιδου)

wohnt.“ In dieser Einheit des endlichen und unendlichen Geistes sieht Plato die Unsterblichkeit der Seele, die also eine Ewigkeit des Geistes ohne Fortdauer des individuellen Bewußtseins ist.

Ganz ähnlich löst Aristoteles dieses doppelte Problem. Auch ihm ist das Reich der Ideen oder Formen der Dinge das höchste Princip des Universums; aber während Plato, dem Griechischen Polytheismus gemäß, die unbestimmte Vielheit dieser Ideen lose aus einander fallen läßt, führt Aristoteles in seiner Metaphysik zum Beweise der Einheit dieses Princips den Homerischen Vers an:

Nimmer Gedeihn bringt Vielherrschaft, nur Einer sei König.

Dieses thätige Denken nennt er das Denken des Denkens, weil es, sich in den Dingen gegenständlich werdend, ihr Wesen zugleich als Gedanken erkennt. Dies Princip hypostasirt Aristoteles aber nicht etwa in einem jenseitigen Subjecte; sondern indem er behauptet, daß alle Dinge daran Theil haben, giebt er nur zu, daß es auch als eine sich von ihnen sondernde Existenz erscheine, indem dieselben stets ins Gericht gehen, d. h. ausgeschieden werden, während es selbst sich erhalte. Weiter wirft er die Frage auf: „Hat die Natur des Alls das Gute und Beste“ (eben dies oberste Princip) „als eine selbstständige, an und für sich seiende Existenz, oder als eine Ordnung, oder auf beiderlei Weise, wie eine Armee?“ Für das Letzte entscheidet sich Aristoteles: „Denn das Wohl eines Heeres ist sowohl seine Disciplin als der Feldherr, ja dieser vorzugsweise.“ Der Ort aber, wo dieses an und für sich seiende Denken für sich zur Existenz kommt, ist der menschliche Geist, den er den Ort der Ideen (τόπος ἰδεῶν) nennt, indem derselbe

durch Erkenntniß die Fremdheit der Objecte überwindet, und, ihre Ideen denkend, das Wesen der Dinge eben als einen Gedanken erfaßt. Dieses Denken nennt Aristoteles Gott, Leben, reine Thätigkeit, und schreibt ihm höchste Seligkeit, und ewige Dauer zu; denn alles dieses sei Gott selbst. „An einem solchen Princip hängt der Himmel und die ganze Natur. Uns aber ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt darin vergönnt; denn immer ist es uns unmöglich."

Wollte man nun aus diesen letzten Worten schließen, Aristoteles läugne die Ewigkeit des menschlichen Geistes, weil er das individuelle Bewußtsein aufhebe, so würde man sehr irren. Er läßt das einzelne Subject nur darum in das absolut allgemeine Princip verschwinden, um dieses wiederum gänzlich nur im menschlichen Denken zum Selbstbewußtsein zu bringen. Die Griechische Harmonie beider Seiten, unbeschadet der Freiheit des Subjects, hält Aristoteles also durchaus fest. Und so stimmt damit auch überein, was er in seinen Büchern von der Seele über Sterblichkeit und Unsterblichkeit derselben sagt: Alles, was mit dem Körper und dessen sinnlichen Empfindungen zusammenhange, gehe unter, also Lust, Schmerz, Empfindung überhaupt, Vorstellung, Erinnerung. Es bleibe nur die thätige Vernunft; denn sie sei rein und unvermischt, und unvergänglich, da sie eben das Wesen der Dinge selber. „Wir müssen also nicht," sagt er in der Ethik, „wie das Sprichwort will, nur Menschliches und Sterbliches anstreben, weil wir nur sterbliche Menschen seien, sondern vielmehr dem Tode absterben und uns verewigen."

Diese speculative Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, welche die Grundanschauung der Griechen ist, und wodurch sie eben einerseits die Persönlichkeit des allgemei-

nen Gedankenprincips, andererseits die Ewigkeit des Menschen-Geistes retten wollten, waren die Römer zu fassen nicht im Stande. Die Römische Weltanschauung zerriß also beide Seiten, und machte damit Gott zur abstract allgemeinen Weltseele, die sich bewußtlos durch Alles hindurchzieht: das Individuum aber, ungeachtet der Unendlichkeit seines Selbstgefühls im Leben, zu einem mit dem Tode wieder in die allgemeine Weltseele zurückkehrenden Splitter derselben. Das ist die Grundanschauung der Stoiker über unsere beiden Lehren; und sie gab mehr oder weniger den Ansichten der gebildeten Römer, besonders in der Kaiserzeit, den Anstoß. Seneca führt die edlen Römer namentlich auf, die an Unsterblichkeit der Seele nicht glaubten. Und Plinius, nachdem er am Anfang des zweiten Buchs seiner Naturgeschichte, die Welt mit Gott identificirt, und also in ihr dessen Persönlichkeit gesetzt hat, bemerkt später (VII, 56) über die zweite Lehre mit leidenschaftlicher Verspottung: „Nach dem Tode tritt derselbe Zustand ein, der vor der Geburt vorhanden war; und wie vorher Körper und Seele keine Empfindung hatten, so auch nicht nachher. Denn es ist eine Eitelkeit, auch noch im Tode sich ein Leben zu erlügen. Was hätte die Seele an und für sich für einen Körper? Wie könnte sie denken? wie empfinden? Wie könnte sie ihren Körper gebrauchen, und was für ein Gutes besäße sie ohne jene Thätigkeiten? Wo ist die ungeheure Menge Seelen aller Jahrhunderte, gleich Schatten, hingekommen? Das sind kindische Trostgründe und Erfindungen der Sterblichkeit, die begierig ist, nie aufzuhören.“

Einerseits stand also in der Vorstellung der Römer das unerbittliche Schicksal, welches alles Endliche verschlang, andererseits die juristische Person, welche sich in ihrem end-

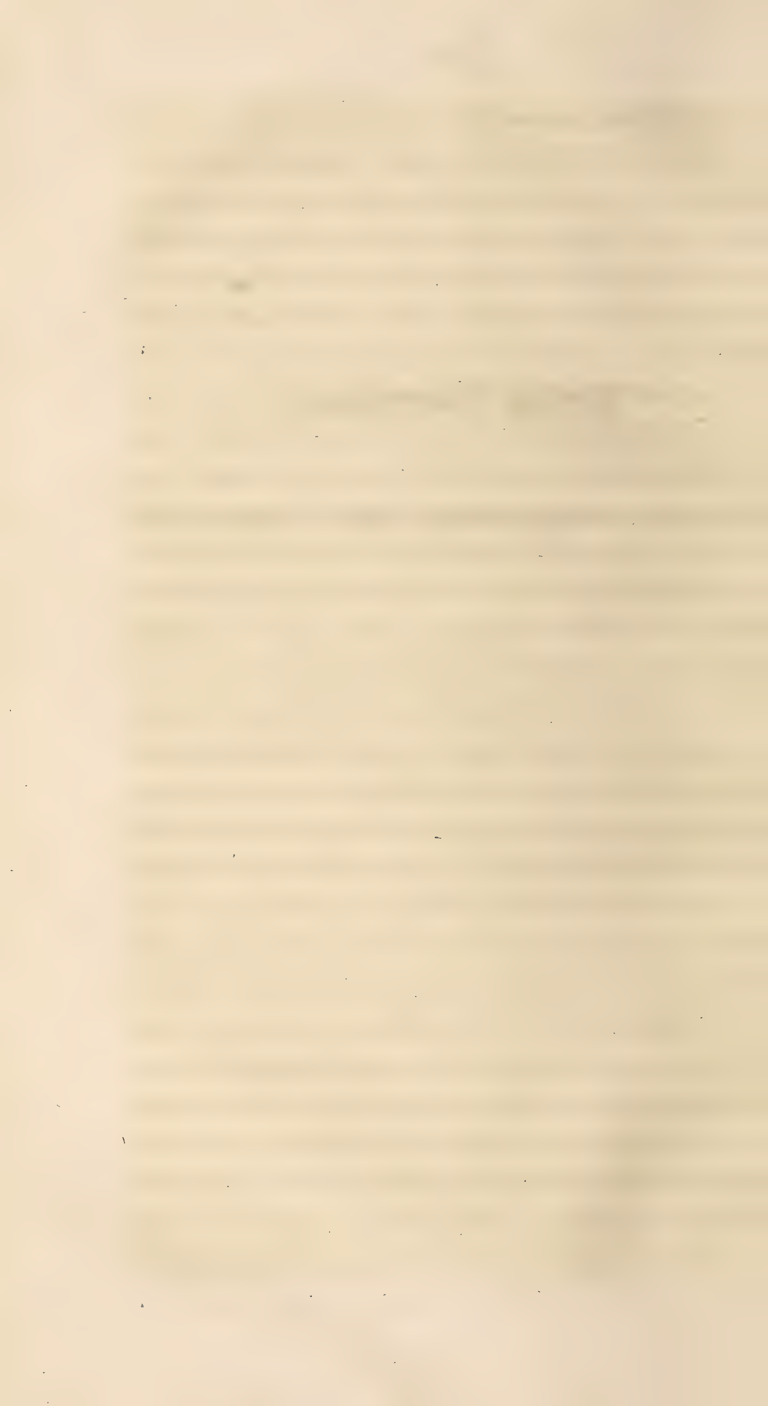
lichen Besitze durch das Recht, den Hauptgegenstand Römischer Wissenschaft, geschützt wußte; und nur im Tode flossen beide Seiten in eine bewußtlose Einheit zusammen. So bereitete die Römische Weltanschauung das Christenthum vor, indem sie den endlichen und unendlichen Geist streng auseinander hielt und auch Beide wieder in einander verschwimmen ließ.

Was diesen Gegensatz bei den Römern zu vermitteln schien, war die Person des Kaisers, die einerseits im Leben wie Gott verehrt, und dann im Tode ausdrücklich vergöttert wurde. Aber diese Göttlichkeit, da sie eben nur mit dem Tode eintrat, war wieder nur eine vorgestellte; denn im Leben blieb die Person des Kaisers ebenso der Willkür der andern Personen ausgesetzt, als diese ihr Leben seiner Willkür opfern mußten: und dem Inhalte nach waren die Personen der Kaiser, mit wenigen Ausnahmen, nichts weniger als gottähnlich. So findet sich wohl bei den Römern die Erhebung der ganz zufälligen, endlichen, beschränkten Person in die Göttlichkeit, nicht aber wie im Christenthum die wahre Menschwerdung Gottes. Damit es zu dieser höchsten Versöhnung komme, durch welche unsere beiden Lehren erst in ihr rechtes Licht gestellt werden können, hielt die Römische Welt in ihrem Schooße ein Volk der Verheißung und Sehnsucht bereit, das Jüdische, in welchem der Gegensatz beider Seiten in einer reinern geistigern Gestalt, als bei den Römern vorhanden war, und so ein geeigneter Boden sich vorfand, um daraus die Wunder des Christenthums herauswachsen zu lassen. Die Geschichte unserer Lehren im Christenthum bildet also den zweiten Theil dieser historischen Betrachtungen, zu dem wir uns in der nächsten Stunde zu wenden haben.

Dritte Vorlesung.

Fortsetzung der Geschichte beider Lehren: Christenthum.

27. Mai.



Meine Herren!

Wenn wir am Ende unserer letzten Betrachtungen bemerkten, daß das Jüdische Bewußtsein den Gegensatz des endlichen und unendlichen Geistes in einer reinern Form, als die Römer, darstellte: so haben wir dies jetzt näher dahin zu erklären, daß dieser Gegensatz eigentlich den ganzen Inhalt des Jüdischen Bewußtseins ausmacht, und dieses Volk nur in der Erwartung lebte, daß der Messias vom Himmel kommen werde, diesen Gegensatz aufzulösen. Bei keinem Volke ist Gott daher so rein von allem Endlichen, Irdischen und Sinnlichen geschieden, als in der Jüdischen Religion. Gott ist hier zum ersten Mal als reiner allgemeiner Gedanke gefaßt, vor dessen allmächtigem Hauche alle anderen Wesen in Staub zerfallen. Während bei den Orientalen die Natur das zu Grunde liegende, selbstständige Wesen war, von welchem selbst die allgemeine Intelligenz, als Weltseele, getragen wurde: so ist jetzt, in der Schöpfungslehre des alten Testaments, die durchgängige Abhängigkeit der Creaturen von dem göttlichen Gedanken bestimmt ausgesprochen. Schon in der Mythologie der Griechen hat zwar der Begriff der Schöpfung die Orientalische Emanationslehre verdrängt; aber er war noch nicht rein, indem das göttliche Wesen im Chaos noch einen Stoff vorfand, der unabhängig von der schöpferischen

Thätigkeit existirte. Jetzt ist zum ersten Mal Alles auf die Kraft des Gedankens gestellt, und aus derselben hervorgegangen: aber nun auch so, daß Allem, was nicht dieser schaffende Gedanke ist, jede Spur der Göttlichkeit, die wir in Griechenland noch überall hin verfolgen konnten, genommen wurde. Aus diesem Grunde konnte auch bei den Juden nichts für eine Personification Gottes gelten; und in den zehn Geboten heißt es daher peremptorisch: „Du sollst dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist." Die Persönlichkeit dieses Gottes ist also keine wirklich erschienene, noch irgendwo reale, sondern lediglich eine vorgestellte.

Wie alle übrigen endlichen Wesen, ist aber auch die menschliche Persönlichkeit ein gegen die Macht des eifrigen Gottes nur Verschwindendes. Weil die Griechischen Götter, schon wegen ihrer Vielheit, und als die inneren Regungen des Subjects, das Moment der Endlichkeit an ihnen selber hatten: so bekam die endliche Person die Dignität, am Göttlichen Theil zu haben, und bewies ihre Selbstständigkeit auch in der politischen Freiheit. Auch die Römische Rechtsperson behielt gegen das leere und blinde Fatum eine unendliche Geltung in sich. Die Jüdische Person blieb aber auch in ihren politischen und rechtlichen Verhältnissen in vollkommen theokratischer Unterwürfigkeit gegen das göttliche Wesen. Und wir sehen daher hier die Erscheinung, daß der Glaube an individuelle Unsterblichkeit der Seele nicht nur, wie bei den Griechen und Römern, von den Gebildeten und Wissenden angefochten wurde,

sondern in der ganzen Masse des Volkes gar keine Wurzeln geschlagen hatte, bis diesem während des Babylonischen Exils die Persische Dämonologie bekannt wurde. Denn die in den ältesten Schriften des alten Testaments vorkommenden Ausdrücke: „in die Grube fahren," oder „bei seinen Vätern versammelt sein," wird man doch wohl nicht als Beweise für den Glauben an eine persönliche Fortdauer ansehen wollen. Das Endliche ist also bei den Juden ein durchaus Endliches, und ebenso das Unendliche ein nur Unendliches: nur der Same Abrahams überhaupt, die natürliche Familie des Jüdischen Volks, ist ein Perennirendes, damit der göttliche Gedanke stets Etwas habe, woran er seine Zweckthätigkeit offenbare.

Aus diesem Gegensatze, der nirgends mit solcher Bestimmtheit, als im Jüdischen Volke, aufgetreten ist, ist nun die Lehre vom Sündenfall hervorgegangen, deren das Christenthum bedurfte, um die ganze Tiefe der Kluft, die es ausfüllen sollte, zu ermessen. Das erste Geschäft hierbei ist, jede Seite des Gegensatzes zur Totalität auszubilden; denn um nicht ein bloßes Moment, sondern eine selbstständige von der entgegengesetzten getrennte Gestalt zu sein, muß jede Seite sich zu einer ganzen Welt machen, d. h. eben die andere an ihr setzen, und dabei doch das Umgekehrte derselben bleiben. Die Ausbildung dieses perennirenden Gegensatzes in der Wirklichkeit, ungeachtet der dereinstigen Auflösung desselben in einer vorgestellten Welt, — das ist es, was die Religions-Geschichte des Christenthums bisher geleistet hat. Wir haben hier zunächst die rein Biblische und Apostolische Lehre zu entwickeln, dann die Weiterbildung derselben in der Kirche des Mittelalters zu verfolgen, endlich die

Ansichten der Philosophen anzugeben, die diese beiden kirchlichen Dogmen theils bekämpft, theils angenommen haben.

Das neue Testament setzt sogleich der Schöpfungslehre im alten Testament eine andere entgegen, wodurch die Einsamkeit und Unpersönlichkeit des höchsten Gedankens aufgehoben wird. Es ist dies die Lehre von der Zeugung des Sohnes. Nach den Unterscheidungen der Theologen versteht die Kirche unter Schöpfung aus dem Nichts die Hervorbringung eines von der Substanz des Schaffenden verschiedenen Gegenstandes, unter Zeugung das Hervorgehen aus der Substanz des Zeugenden. Der große Fortschritt des Christenthums gegen das Judenthum besteht also darin, die Unendlichkeit des göttlichen Wesens von ihrer abstracten Einfachheit befreit, und zu Bestimmtheit, Erfüllung und Mannigfaltigkeit gebracht zu haben. Die übersinnliche Welt hat nunmehr die Seite des Hervorgebrachtseins, aber als eine verklärte, — nicht als eine geschaffene, sondern als eine gezeugte an ihr selbst; und damit hört dies Hervorgebrachte auf, ein Endliches, Entstandenes und Vergängliches zu sein. Es ist derselben Substanz als Gott, also in seine Unendlichkeit aufgenommen; und die Zeugung des Sohnes ist daher eine ewige. Dies war den Griechen eine Thorheit, und den Juden ein Ärgerniß. Nichts empörte die Juden eben mehr, als daß Christus der Sohn Gottes sein wollte; die geistliche Verurtheilung desselben vor Kaiphas erfolgte daher um dieser Behauptung willen. Denn dies sahen sie für eine Lästerung an, indem Christus damit die Bestimmungen der Endlichkeit auf Gott übertragen habe.

Wenn aber der Sohn Gottes einerseits in Gottes ewi-

ewigem Reiche ist, so muß er, als die Seite der Endlichkeit zugleich an sich tragend, dann auch in dieser Welt erschienen sein; und das ist die Lehre von der Fleischwerdung des Wortes. Johannes beginnt sein Evangelium also: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht; und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater." Auf diese Weise hat das göttliche Wesen selbst eine Geschichte; und alle die Kategorien der Endlichkeit, wie Zeit, Veränderung u. s. w., sehen wir damit auf dasselbe übertragen. Die Endlichkeit Gottes ist nicht nur, wie im himmlischen Reiche, eine verklärte; sondern sie ist auch auf Erden erschienen, indem Gott im Stande der Erniedrigung als Mensch auf Erden gewandelt hat. Ebenso kehrt der Sohn aber auch wieder in das Reich seines himmlischen Vaters zurück, um sich zur rechten Hand Gottes niederzusetzen. Dieser Sohn ist also die andere Seite zu dem reinen Gedanken, der nun als der Vater bezeichnet werden muß. Dem Sohne ist, wie wir in der Johanneischen Stelle sehen, die Weltbildung aufgetragen, überhaupt alle Thätigkeiten, wodurch sich Gott auf die Endlichkeit bezieht; denn eben weil der Sohn in Christi Person die menschliche und göttliche Natur, das Endliche und Unendliche in sich vereint, so ist er der Vermittler zwischen diesen beiden Seiten des Gegensatzes. Aber auch nachdem Christus wieder in das himmlische Reich zurückgekehrt ist, ist die Verbindung zwischen Gott und den Menschen nicht aufgehoben. Christus sagt bei Johannes (Ev. XIV, 16 ff.): „Ich will den Vater

bitten, und er soll euch einen anderen Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich, den Geist der Wahrheit." Anderwärts wird gesagt, daß dieser Geist bis an der Welt Ende bei den Menschen bleiben wird.

Auf diese Weise hat die göttliche Persönlichkeit nach der Biblischen Lehre eine dreifache Gestalt: zuerst ist Gott, als der Vater, eine blos vorgestellte Person, gerade wie der Gott der Juden; zweitens ist er eine menschliche, sinnlich erschienene Person; drittens ist die Vorstellung nicht mehr eine jenseitige geblieben, noch die Gegenwart eine sinnliche, sondern Gott ist als Geist im Menschengeschlecht auf geistige Weise gegenwärtig. Dieser Heilige Geist, der die Gemeinde in alle Wahrheit leiten wird, nachdem er zuerst auf die Apostel ausgegossen worden ist, ist nun allerdings die wahrste Form der göttlichen Persönlichkeit, die damit gänzlich aufhört, ein Jenseitiges zu sein, und zur wirklichen Substanz, zum belebenden Hauche der Geister in der christlichen Gemeinde wird. Doch wenn die zwei letzten Personen des göttlichen Wesens, Christus und der Heilige Geist, auch auf der Erde sind oder waren, so sind sie doch ebenso beim Vater im Himmel vereint; Christus ist schon dahin zurückgekehrt, und der Tröster wird es mit der Welt Ende, wo alles Creatürliche erlöst werden und von dem Abfall wieder ins Himmelreich zurückkehren wird.

Dies ist die ganz naive, unbefangene und unzweideutige Weise, wie in der Schrift die Lehre von der Persönlichkeit Gottes vorgetragen wird. Die Widersprüche von einem solchen Verlaufe einer göttlichen Geschichte, daß alle drei Personen zuerst im Himmel waren, dann der Sohn vom Vater auf die Erde gesandt wird und hernach der

Geist von Beiden, um wieder zurückzukehren, fechten das gläubige Bewußtsein nicht an. Es hängt dies mit der Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts zusammen, das, was als Momente Einer untrennbaren Thätigkeit der ewigen Vernunft gedacht werden muß, in verschiedene Zeiten als so viel sinnliche oder vorgestellte Begebenheiten auseinander fallen zu lassen. Doch finden sich auch in unsern heiligen Büchern, gerade wie wir es oben vom Homer bemerkten, genug Spuren einer höhern, nicht der trennenden Reflexion des Verstandes angehörigen Erklärung; und unsere Exegeten haben sich besonders an diese Stellen angeschlossen, wenn sie von einer tiefern mystischen Auslegung der Bibel sprechen, und die Anwendung derselben rechtfertigen wollen: wogegen Andere, wie z. B. de Wette, die Bibel deswegen sehr naiv eines „bewußtlosen Hylozoismus" beschuldigen.

Hierher gehören vor allen die schon erwähnten Anfangsworte des Evangeliums des Johannes, der überhaupt in der mystisch speculativen Auffassung des Christenthums unter allen seinen Zeitgenossen am weitesten vorausgeschritten zu sein scheint. Denn das Wort oder der λόγος, der von Anfang an bei Gott war und Gott selber war, was ist er Anderes, als die ewige göttliche Vernunft, die von Urbeginn an das schaffende Princip aller Dinge war, und in alle Ewigkeit dem Menschengeschlechte beiwohnt, um es der Wahrheit theilhaftig zu machen? Die göttliche Vernunft ist also sowohl das immanente Princip des natürlichen Universums, als die innere Substanz des Menschengeschlechts, das durch Entwickelung dieses seines Wesens sich in der Geschichte zum Bilde der göttlichen Vernunft

macht. Der Sohn als Schöpfer und der Heilige Geist als Tröster sind also in Wahrheit nicht verschieden von dem reinen göttlichen Gedanken, der vorhin der Vater genannt wurde, sondern nur die Verwirklichung desselben in der Natur und im geistigen Universum. Diese Drei sind also Eins, wie Johannes (1 Epistel V, 7) sagt, und nicht etwa als drei verschiedene, wenn gleich der Substanz nach identische Personen, die in einer jenseitigen Welt ein müßiges Leben trieben. Sondern der göttliche Gedanke hat sich, als die allgemeine Wesenheit des natürlichen und geistigen Universums, in diesen beiden Reichen personificirt; und diese Persönlichkeit Gottes in der wirklichen Welt ist die wahre, obgleich ich nicht behaupten will, daß sie in der Schrift die alleinige sei, da diese vielmehr zwischen beiden Auffassungsweisen schwankt.

Das klarste Bewußtsein liegt vielleicht in der Stelle bei Johannes (Ev. XIV, 20), wo es heißt: „An demselbigen Tage werdet Ihr erkennen, daß Ich in meinem Vater bin, und Ihr in mir, und Ich in Euch.“ Ich möchte diese Stelle das Biblische Compendium der Dreieinigkeit nennen, obgleich diese Lehre an der kurz vorher angeführten Stelle noch in einer explicitern Gestalt vorkommt. Was heißt die unsrige aber Anderes, als daß der Sohn, als das schaffende Wort, das alle Dinge gemacht, in Gott, dem Vater, und seiner Unendlichkeit ruht: das ganze Menschengeschlecht aber wiederum in dem göttlichen Worte, und damit auch in dem Schooße dieser Unendlichkeit des Vaters aufbewahrt: und endlich umgekehrt das Menschengeschlecht auch der Träger der göttlichen Vernunft als des Heiligen Geistes ist? Die Immanenz und gegenseitige Durchdringung

des Unendlichen und Endlichen kann nicht besser, als es hier von Johannes geschieht, ausgedrückt werden. Aber freilich, indem er diese Erkenntniß erst von dem Tage an gerechnet wissen will, wo, durch gänzliche Überwindung der Endlichkeit am jüngsten Gericht, Gott, wie Paulus (1 Kor. XV, 28) sagt, Alles in Allen sein wird: so nimmt er von der Schöpfung bis zum Untergang der Welt einen Zwischenzustand an, wo die Glieder des Verhältnisses auch einander äußerlich sind und die Momente des göttlichen Lebens somit einen geschichtlichen Verlauf haben, um diese Äußerlichkeit aufzuheben. Gott wird damit also auch wieder in die sinnliche Weise des Vorstellens herabgezogen.

Ja, wir sehen sogar, daß diese doppelte Auffassung in Johannes' Bewußtsein aufdämmert, wenn er sagt (Ev. IV, 23 flg.): „Aber es kommt die Zeit, und ist schon jetzt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will auch haben, die ihn also anbeten. Gott ist ein Geist; und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Was also einige Anbeter schon jetzt und immerdar als untrennbare Momente eines und desselbigen substantiellen Ganzen fassen, das reißen Andere in der Zeit auseinander; doch stimmen Letztere mit Jenen immer darin überein, daß für die Zukunft im ewigen Leben diese Trennung aufhören und dann also die tiefere Auffassung beginnen werde. „Denn unser Wissen," sagt Paulus (1 Korinther XIII, 9—10, 12), „ist Stückwerk; wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in

einem dunkeln Worte (αἰνίγματι); dann aber von Angesicht zu Angesicht."

Dieser Zustand ist nun eben derjenige, welcher uns durch die andere der von uns zu betrachtenden Lehren verheißen wird. Denn wie wir gleich anfangs bemerkten, die Unsterblichkeit der Seele findet im Christenthum nur bei der Eschatologie ihren Platz. Hier werden wir gleichfalls eine verschiedene, und näher eine dreifache Auffassungsweise im neuen Testament unterscheiden müssen, die mit den verschiedenen Arten verglichen werden kann, auf welche die drei Personen des göttlichen Wesens, unserer obigen Bemerkung zufolge, gefaßt wurden. Nur ist der Unterschied vorhanden, daß hier die erste Auffassung die ganz sinnlich unmittelbare ist: zweitens erscheint das Dogma als eine vorgestellte Begebenheit, die aber nicht, wie bei der einsamen Persönlichkeit des Vaters, in die Vergangenheit, sondern vielmehr in die Zukunft als eine Hoffnung verlegt wird: bis dann drittens einige Eingeweihte auf mystisch-speculative Weise eine geistige Gegenwart ahneten, von der sich die deutlichsten Spuren in der Schrift selbst werden nachweisen lassen.

Zuerst also kommt bei allen Evangelisten, mit Ausnahme des Johannes, eine an Daniels Weissagungen sich anschließende Prophezeiung über das Ende der Welt vor, welches aber zugleich mit der von Christus vorhergesehenen Zerstörung Jerusalems durch Titus in Verbindung gebracht wird. Zunächst werden in diesen Stellen Kriege, Pest, Theurung, Erdbeben, falsche Propheten, Verfolgung der Apostel, endlich die Zerstörung Jerusalems vorhergesagt. Bald darauf, heißt es weiter, werde der Himmel

mit großem Krachen einfallen, das Meer aufbrausen, kurz die Welt, nach Petrus, in Feuer aufgehen. „Alsdann werden heulen alle Geschlechter (φυλαί) auf Erden, und werden sehen kommen des Menschen Sohn in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit; und er wird senden seine Engel mit hellen Posaunen, und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden. Wahrlich, ich sage Euch, dies Geschlecht (γενεά) wird nicht vergehen, bis daß dieses Alles geschehe" (Matth. XXIV, 30—31, 34). Überhaupt war es ein Glaube der Apostel, daß Christus ihnen nach seiner Entfernung nochmals wiederkommen, und dann das Himmelreich verwirklichen werde. Selbst Johannes ist von dieser Hoffnung eines so nahen Endes der Welt nicht frei. Denn auf eine Frage Petri an Christus über das Schicksal des Johannes, läßt dieser in seinem Evangelium (XXI, 22) Christus also antworten: „So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es Dich an?" Johannes setzt hinzu, daß die Jünger diese Worte so verstanden haben, als werde Johannes nicht sterben, was dieser eigentlich weder für die richtige, noch für die falsche Auslegung angiebt, sondern mehr unentschieden läßt (V. 23). Was kann es aber in der That Anderes bedeuten, als daß, da Johannes ohne eines gewaltsamen Todes zu sterben ein hohes Alter erreichen werde, er füglich zu denjenigen der damaligen Generation gehören könne, die beim Eintritt des jüngsten Gerichts noch am Leben sein werden?

Doch als die Apostel nach einander darüber hinstarben, ohne daß Christus sinnlich wiedergekommen wäre, ja einige, besonders spätere, unter den ursprünglichen aber bestimmt

Johannes, die Zerstörung Jerusalems erlebt hatten, ohne daß der Welt Ende eingetreten wäre: da mußte sich dieses nun in eine ferne Zukunft hinausschieben, und gänzlich dem Gebiet der Vorstellung anheimfallen. Diese zweite Auffassung der Eschatologie findet sich nun auch häufig in der Schrift, am ausführlichsten ist sie aber in der Offenbarung Johannis, freilich meist ins Wüste und Visionäre streifend, entwickelt; und wäre diese Schrift, woran gezweifelt wird, von dem unmittelbaren Jünger Christi, so würde dies mit seinen so eben erwähnten Lebensumständen recht gut zusammenstimmen. Der wesentliche Inhalt dieser Vorstellungen ist folgender: Dem Worte Gottes und seiner Verbreitung setzt sich der Antichrist, der bald als ein wildes Thier, bald als das verderbte Babylon, wie im alten Testament, vorgestellt wird, entgegen. Nach tausend Jahren (ein Anklang an den Chiliasmus) soll dann ein erstes Gericht und eine erste Auferstehung kommen. Die Märtyrer und die nicht das Thier angebetet hätten, würden mit Christus diese tausend Jahre leben und regieren, die anderen Todten aber erst nach den tausend Jahren wieder lebendig werden. Die, welche an dieser ersten Auferstehung Theil haben, werden selig gepriesen, indem der andere Tod über sie keine Macht mehr habe. Nach dieser Zeit werde aber der Teufel losgelassen, der während der tausend Jahre gebunden worden, und nachdem auch er noch eine kleine Zeit seine Verführung geübt, trete dann die letzte Auferstehung und das jüngste Gericht ein, wo Lebendige und Todte nach ihren Werken von Christus und den Heiligen gerichtet werden sollen, da denn die Guten und die Bösen geschieden, jene rechts vom Richterstuhl, diese links gestellt, bis

Letztere mit dem Teufel in den feurigen Pfuhl geworfen würden. Hiermit entstehe eine neue Erde und ein neuer Himmel; und das neue Jerusalem werde von Gott aus dem Himmel herabfahren, zubereitet als eine geschmückte Braut. Die Mauern seien von Jaspis, die Thore aus Perlen, und die ganze Stadt aus Gold und andern Edelsteinen; ohne Sonne und Mond leuchte sie durch eigene Herrlichkeit. Die Gerechten werden darin das Wasser des Lebens umsonst bekommen; draußen aber seien die Hunde, die Zauberer, die Ehebrecher, die Todtschläger und die Abgöttischen u. s. w. Wenn die Erklärer, selbst die orthodoxesten, dies jetzt bildlich nehmen wollen: so ist doch nicht zu läugnen, daß der Schreiber und Jahrhunderte und Jahrtausende es buchstäblich verstanden haben. Und wenn die Vorstellung einmal ein jüngstes Gericht als das Ende der Zeit in die Zukunft verlegt, dann ist die übrige Ausschmükkung unwichtig, und eine Darstellung so gut, als die andere, da in jeder immer mehr oder weniger sinnliche Vorstellungsweisen vorkommen müssen.

Ungeachtet die Apostel die wörtliche Erklärung ihrer Schriften sicherlich verlangten, ist dann freilich aber ebenso die geistige Auffassung in ihrem Innern aufgestiegen: nur daß dann die Eine die andere nicht ausschloß, und nachdem die Jünger die deutlichsten Stellen von der rein geistigen Existenz des Himmelreichs, und seiner absoluten Präsenz niedergeschrieben hatten, sie ebenso wieder an die mythische Hülle der sinnlichen Bilder glaubten und darin zurückfielen. Dies ist eben die Natur der religiösen Vorstellung: zwischen Bild und Gedanke zu schwanken, und Beide mit einander zu verwechseln. Auf die Frage der Pharisäer,

wann das Reich Gottes kommen werde, antwortet Christus bei Lukas (XVII, 20—21): „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden (παρατηρήσεως). Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch." Zu den Jüngern aber sodann sich wendend, fällt Christus unmittelbar im Verlaufe dieser Stelle wieder in die sinnlichen Vorstellungen vom Tage des Menschensohns und der Zerstörung der Welt zurück: gleichsam als ob er den Phariſäern mehr Abstraction und eine reinere Auffassung zugemuthet hätte, als seinen eigenen Schülern.

Auch die Stelle des edlen Paulus, 1 Korinth. XV, 22 flg., muß als eine vergeistigte Auffassung der Auferstehungslehre anerkannt werden. Wenn er sagt: „Gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden," so bedeutet dies doch nichts Anderes, als daß der Sündenfall der Tod, die geistige Wiedergeburt im Glauben an Christus die Auferstehung ist. Dies erhellt auch aus der Folge (Vers 55 — 56), wo es heißt: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Aber der Stachel des Todes ist die Sünde." Wer also die Sünde durch Christi Erlösung überwindet, der ist schon in diesem Leben wiedergeboren und auferstanden. Auf den Zustand nach dem Tode übergehend, bemerkt Paulus (Vers 51) aber dann auch freilich: „Ich sage Euch ein Geheimniß; wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden." Dies kann sich theils darauf beziehen, daß auch Paulus die Zukunft des Herrn erwartete, bevor alle Jünger oder die ganze damals lebende Generation gestorben seien: theils

im höhern Sinne darauf, daß im Reiche Gottes, welches inwendig im Geiste ist, viele Individuen auch nach ihrer Besonderheit erhalten bleiben werden, alle aber aus der sinnlichen Existenz in die rein intelligible Substantialität des göttlichen Geistes, der ewiglich dem Menschengeschlecht inwohnt, umgewandelt werden müssen. So entwickelt Paulus den Gegensatz des natürlichen und geistigen Lebens, des irdischen und des himmlischen oder geistigen Leibes, und daß nur das Unverwesliche, nicht das Verwesliche die Unsterblichkeit anziehen könne. Was aber ist unverweslich, als der Geist der Wahrheit? Doch wird diese Umwandlung zuletzt wieder ganz bildlich, als etwas Plötzliches und Augenblickliches, in die Zeit der letzten Posaune gesetzt. Wegen dieses doppelten Sinns, und Durchscheinens einer tiefern Bedeutung in den Paulinischen Briefen beklagt sich auch der schlichtere Petrus (2 Petri III, 16) gegen seine Gemeinde, daß darin „etliche Dinge schwer zu verstehen sind, welche verwirren die Ungelehrigen und Leichtfertigen.“

Am klarsten und unzweideutigsten tritt aber die geistige Auffassungsweise in des mystischen Johannes Gemüthe hervor. So widerlegt Christus einmal die Vorstellung des jüngsten Gerichts, als Martha seine Worte, „Dein Bruder soll auferstehen,“ auf den jüngsten Tag bezieht. „Ich bin,“ sagt Christus, „die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben.“ (Evang. Joh. XI, 25—26). Freilich wollte Christus hiermit zugleich die Kraft andeuten, Lazarus von den Todten zu erwecken; und somit bleibt

diese Stelle noch unbestimmt. Besonders wichtig sind dagegen die Stellen, wo das Gericht und das ewige Leben durchaus als etwas Gegenwärtiges ausgesprochen werden (III, 17 flg.): „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet. Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr, denn das Licht." Und (V, 24—25): „Wer mein Wort höret, und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören; und die sie hören werden, die werden leben." So ist in diesem Auch ebenso die Zukünftigkeit des Gerichts gesetzt, so daß Johannes auch anderwärts (z. B. XII, 48) ausdrücklich vom jüngsten Tage spricht.

Wie also in der christlichen Vorstellung die Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Unsterblichkeitslehre nur eine zukünftige ist, so wird sie für die Persönlichkeit Gottes in die Vergangenheit gesetzt. In der dazwischen liegenden Gegenwart, der Spanne der Zeit, die zwischen Sündenfall und jüngstem Gericht mitten inne liegt, ist, ungeachtet der angestrebten Versöhnung, doch auch die tiefe Kluft noch unausgefüllt; denn Gott ist noch nicht Alles in Allem geworden.

Die dogmatische Ausbildung beider Lehren in der Folgezeit, besonders im Mittelalter, hat nun dies Cha-

rakteristische, daß einerseits die orthodoxe Interpretation gänzlich zur Verstandes-Ansicht herabfiel, so daß die drei göttlichen Personen, und die Seelen mit ihren Zuständen nach dem Tode ganz auf sinnliche Weise als Dinge im Himmel beschrieben wurden; und indem auf diese Weise die speculative Auffassung nicht mehr, wie in der Biblischen Darstellung, ein integrirendes Moment der Religion war, sondern jetzt außerhalb der Kirche fallen mußte: so sehen wir andererseits, wie in einigen Scholastikern die Ansichten der heidnischen Philosophie, als Heterodoxie und Ketzerei, herauszutreten wagten.

„Die drei göttlichen Personen," sagt die Kirche, „sind Eine Wesenheit, und dennoch subsistiren sie als drei individuelle Subjecte, die aber nur durch Relationen von einander unterschieden sind, indem die Eine von der andern ausgeht, ohne daß darum ihr Zugleichsein aufgehoben wird. Wenn sie also zur Creatur verschiedene Verhältnisse haben, so wird nur die Creatur verändert, nicht Gott. Alles Absolute ist in den drei Personen identisch: es ist nur Ein Gott, weil in den drei Personen nur Eine Natur ist; aber es sind drei Subsistenzen, während in Christus zwei Naturen in Einer Person vereint sind. Die menschliche Natur subsistirt also nicht in Christus, sonst wäre er zwei Personen; sondern die Menschheit ist hier in Gott aufgenommen. Gott ist aber nicht Eine Person; denn eine der Zahl nach Eine intelligible Natur ist darum noch nicht Eine Person, da die Personen auch schon durch ihre Relationen subsistiren."

Die Lehre der Kirche ist somit auf das ganz Richtige gekommen, die Einheit der intelligiblen Natur, ungeachtet der Vielheit der Personen, zu behaupten. Da dann

aber die orthodoxe Lehre ist, daß Christus nicht ähnlicher (ὁμοιούσιος), sondern gleicher Natur (ὁμοούσιος) mit dem Vater ist: so hat auf diese Weise das Menschengeschlecht selbst mit Gott ein und dieselbige Natur, da ja in Christus Mensch und Gott sogar zu Einer Person geworden. Denn wenn die Einheit der Person Christi Gleichheit selbst in den Relationen seiner Menschheit und Gottheit voraussetzt, um wie viel mehr muß nicht die Substanz in Beiden dieselbige sein? Wie also alle Menschen in Christo Glieder eines und desselben Leibes sind, so ist Gottes Persönlichkeit die Einheit seiner intelligiblen Natur selbst, die in den vielen und allen Personen als das sich selbst Gleiche subsistirt; und nur so ist Gott Alles in Allen. Denn er ist die intelligible Substanz von Allem; und was noch sonst im Einzelnen und in den Einzelnen subsistirt, ist blos relativ, substanzlos, hohl, negativ, kurz das Böse.

Für die Unsterblichkeit der Seele hielt sich die Kirche besonders an die zweite Auffassungsweise des neuen Testaments, deren wir Erwähnung thaten, weil sie eben die dem Verstande und dem endlichen Bewußtsein überhaupt geläufigste ist; und es wurden nur einige Züge ausgemalt, oder näher bestimmt, so wie Zweifel gelöst. Indem nämlich die Lebendigen und die Todten gerichtet werden sollen, so fragt sich, wo die Todten so lange verweilen, bis das Gericht eintritt. Hier ist dann einerseits ein Seelenschlaf angenommen worden, ein bewußtloser Zustand, bis daß am jüngsten Tage die Posaune alle Todten auferweckt. Das scheint wohl die natürlichste und erste Auffassung zu sein: wie ja auch in der Apokalypse (XX, 4—5), unserer obigen Darstellung zufolge, ausdrücklich nur einige Heilige in den ersten tausend Jahren bei Christus leben,

die übrigen Todten vorher aber nicht lebendig werden sollen. Doch jemehr das Bewußtsein der Persönlichkeit erstarkte, diese aber die continuirliche Identität des Selbstbewußtseins forderte, desto weniger konnte man sich mit einer solchen Unterbrechung des Bewußtseins zufrieden gestellt finden. Auch sagt Christus ja ausdrücklich zu dem einen der mit ihm gekreuzigten Schächer: „Heute wirst Du mit mir im Paradiese sein." So überwog bald als orthodoxe Lehre, die auch als die der Apostel angesehen werden muß, daß unmittelbar nach dem Tode das Schicksal jedes Individuums entschieden werde, also ein specielles Gericht über jeden Einzelnen gehalten werde, und er je nach dem Ausfall desselben entweder in den Himmel oder in die Hölle, oder auch in einen Zwischenzustand, das Fegefeuer, geschickt werde, — aber seine bloße Seele ohne den Leib. Mit diesem vereinige sich die Seele dann erst am jüngsten Tage, sowohl bei den Seligen als bei den Verdammten; der Leib sei zwar der Substanz nach derselbe, aber mit geistigen Eigenschaften und Gaben versehen. Für die Todten ist dies allgemeine Gericht gewissermaßen als eine zweite Instanz zu betrachten; oder da nach Gottes Gerechtigkeit die Sentenzen gleichlautend sein müssen, nur als eine Bestätigung und Publication des Urtheils vor dem ganzen, vor Gottes Thron versammelten Menschengeschlechte.

Gegen diese immer mehr ins Bildliche und Mythische auslaufenden Vorstellungen, so daß sie im Dante auch zum majestätischen Epos des christlichen Glaubens sich gestalten konnten, tritt nun die rein philosophische Ansicht Amalrichs von Chartres und Davids von Dinanto, seines Schülers, auf. Schon Scotus Erigena hatte gesagt: „Gott ist Alles, was wahr ist, und Alles, was

wahrhaft ist, ist Gott; denn er macht Alles und wird in Allem. Wer also seinen Intellect vollkommen erkennt, der erkennt Gott, den Intellect aller Intellecte." Später führten Jene dies weiter aus: „Der Schöpfer und das Geschöpf ist dasselbe. Gott ist das Ende aller Dinge, weil Alles in ihm, so daß sie unbeweglich in Gott ruhen und Ein unveränderliches Individuum bleiben werden. So ist Alles der Wesenheit nach Eins, und Gott; denn Gott ist die Essenz aller Geschöpfe." Die Persönlichkeit Gottes fanden diese Männer also im ganzen Universum.

Über die andere Lehre behaupteten sie: „Es gebe keine Auferstehung der Leiber, und weder Paradies, noch Hölle; sondern wer die Erkenntniß Gottes in sich selber habe, der habe in sich das Paradies, — wer aber die menschliche Sünde, der habe die Hölle in sich, wie einen faulen Zahn im Munde."

Ungeachtet für jetzt die Schriften dieser Männer noch verbrannt, und sie selbst geächtet wurden, so ließ das in sich erstarkte Denken sich doch nicht länger mehr zurückdrängen; und wir haben nun noch die Ansichten der neuern Philosophen über unsere Lehren zu betrachten, die sich theils negativ, theils positiv zu denselben verhielten, bis die kritische Philosophie endlich in unsern Zeiten einen Mittelweg zwischen beiden Richtungen eingeschlagen, und so die speculative Lösung dieser Fragen am bestimmtesten vorbereitet hat.

Was die negative Richtung betrifft, so standen mit dem Wideraufblühen der Wissenschaften viele Denker auf, wie Bruno, Vanini, Cäsalpinus und Andere, welche die Gedanken Plato's und des Aristoteles über die Gottheit wieder

der hervorzogen, und auf diese Weise Gott als die allgemeine Intelligenz oder absolute Formthätigkeit, als die unpersönliche Substanz aller Dinge und das allgemeine Leben der Natur behaupteten. Vanini nannte diese Substanz sogar die Göttinn Natur. Nach Bruno ist sie das Eine sich in alle Dinge verwandelnde Princip. Cäsalpin nannte Gott die Ursubstanz, welche das Substrat und die Kraft aller Dinge des Universums sei. Von Scotus an sind also diese Ideen im Stillen immer weiter gebildet worden, bis sie am klarsten in Spinoza hervortraten, der Gott als die Eine unendliche Substanz faßte, welche ihre Existenz nothwendig in sich schließe, und in den einzelnen Dingen auf unendliche Weise modificirt erscheine.

An diese Ansichten über Gott schloß sich dann auch die Polemik gegen die Unsterblichkeit der Seele an, die besonders in der Schrift des Pomponatius, eines Aristotelikers, De immortalitate animae hervortritt. Pomponatius stimmte zwar nicht der Ansicht des Themistius und Averroes bei, welche behaupteten, daß die intelligible Seele in allen Menschen der Zahl nach Eine sei, die sterbliche aber eine vielfache; woraus dann sogleich die Identität jener allgemeinen Seele mit der göttlichen Substanz und die Ewigkeit nur dieser allgemeinen Intelligenz ohne individuelle Fortdauer folgte. Doch auch Pomponatius kam zu diesem Resultate, wiewohl er von der entgegengesetzten Voraussetzung ausging, daß nämlich die Intelligenz des einen Menschen von der des andern verschieden sei. „Weil aber," sagte er, „zur Intelligenz Phantasie nothwendig ist, und diese mit dem Körper zusammenhängt: so kann, wegen dieser Einheit der Empfindung und Intelli-

genz, Beides nicht ein verschiedenes Loos haben, um so mehr, da die meisten Menschen mehr thierisch, als intelligent sind. Wie wenige erkennen Gott? Wie wenig Zeit wird auf die Intelligenz verwandt? Aus tausend Menschen ist einer nur der Intelligenz beflissen und hingegeben. Die sinnliche Seite ist am Menschen überwiegend; und daher ist Sterblicher auch gleichbedeutend mit Mensch." Das Resultat, was Pomponatius aus seinen Betrachtungen zieht, und als das „vernünftigste" ansieht, ist hiernach dieses: „Da die Seele die höchste und vollendetste materielle Form ist, so fängt sie mit dem Körper an und hört mit ihm auf; denn alles Unzerstörbare ist auch unerzeugt. Die Seele kann nicht ohne den Körper handeln; aber als das edelste Materielle und an den Grenzen des Immateriellen sich befindend, wittert sie etwas Immaterielles, aber nicht schlechthin; woher sie auch Vernunft und Willen hat, vermittelst deren sie mit Gott übereinstimmt, der allein unsterblich ist. Die Seele ist also schlechthin, d. i. wesentlich und wahrhaft materiell und sterblich, immateriell und unsterblich nur in gewisser Rücksicht." Wenn Pomponatius dann am Schluß sich dennoch der Lehre der Kirche und der Autorität der Theologen unterwerfen zu wollen behauptet, weil die Schrift der menschlichen Erfahrung und Vernunft vorzuziehen sei: so ist dies eine häufig in jener Zeit vorkommende Wendung, die nichts bedeuten will.

Den Aristotelischen Ansichten schließt sich auch noch Spinoza an, indem er in seiner Ethik zwar behauptet, daß der menschliche Geist nicht absolut untergehen könne, sondern etwas Ewiges übrig bleibe, da die durch Gottes Wesen erkannte ewige Idee des Körpers das Wesen des Geistes

sei, der dadurch selber ewig sei; doch können wir uns nicht erinnern, vorher gewesen zu sein, noch könne die Ewigkeit in die Zeit gefaßt werden, noch irgend ein Verhältniß zu derselben haben, noch durch die Dauer erklärt werden. Es gehe also wohl die Existenz des Geistes als dieses bestimmten göttlichen Modus unter, nicht aber die Substanz des Geistes, welche Gott selber sei.

Positiv hat sich die christliche Metaphysik in Cartesius, Leibnitz und Wolf allerdings auch mit unsern Fragen beschäftigt, die in Wolfischer Form, als der populärsten und ins allgemeine Bewußtsein übergegangenen, ungefähr folgendermaßen sich gestalten. Anknüpfend an die Lehre, daß Gott die Substanz aller Dinge sei, hat die Schule ihn für das allerrealste Wesen ausgesprochen, als den Inbegriff aller Vollkommenheiten, woraus die endlichen Dinge nur durch Beschränkung dieses Urbildes als unvollkommene Abbilder hervorgehen. Diesem Inbegriff aller Vollkommenheiten ist dann ein Subject untergelegt worden, in welchem sie vereint seien, und dieses Subject ist dann zur Person hypostasirt; wodurch dann Gott nicht mehr, wie in der Dreieinigkeit, zur Identität mehrerer Personen, sondern zu einer besondern Person gegen die anderen endlichen geworden ist, die aber nur im vorstellenden Verstande Existenz hat.

Mit dieser Fixität der göttlichen Person, sind auch die endlichen Personen zu ebenso festen Atomen geworden. Die Unsterblichkeit der Seele ist nicht, wie im jüngsten Gericht bei dem Ende der Welt, zu einem integrirenden Momente der göttlichen Geschichte gemacht worden: sondern es handelt sich nur um die Glückseligkeit oder Verdamm-

niß der einzelnen Personen, die daher ein häufiger Gegenstand bei Klopstock, dem Dichter des Wolfischen Dogmatismus, ist; und oft wurde dann die Glückseligkeit Aller behauptet, indem auch die schlechtesten Seelen in unendlichem Fortschritt allmälig zu immer größerer Besserung gelangen könnten.

Auch wurden förmlich Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aufgestellt; in welcher Rücksicht besonders an Mendelssohns Phädon zu erinnern ist, der die so oft vorgetragenen Beweise systematisch und in Platonische Form gekleidet ordnen wollte. Da absolute Vernichtung, sagt Mendelssohn zuerst, überhaupt nicht möglich sei, sondern nur Umwandlung, so werde also auch die Seele nicht vernichtet; und da sie demnach Seele bleibe, so werde sie, ungeachtet ihrer Veränderungen, Vorstellungen haben, also mit der Zeit wenigstens sich wieder dahin erheben können, Betrachterinn Gottes zu sein, indem die Veränderung ins Unendliche fortgehe. Ein zweites Argument wird aus der Einfachheit der Seele geschöpft, welche daher nicht, wie das Zusammengesetzte, sich auflösen und wieder in andere Compositionen eingehen könne, sondern für sich ohne ihren Körper Bestand habe. „Wollte Gott," fährt Mendelssohn fort, „unsere Seele in Schlaf versenken, so würde er unser ewiges Elend wollen; auch werden nicht nur Einige auferweckt, da alle Ähnlichen ähnliche Bestimmungen haben müssen." Die hauptsächlichsten Beweise sind dann die moralischen: Die anscheinende Unordnung im Universum widerspreche der Güte Gottes; dies lehre uns Unsterblichkeit, damit in einer andern Welt die Guten ihren Lohn, die Bösen ihre Strafe erhalten. Als moralische Wesen, die Pflichten zu erfüllen haben, streben wir auf Erden nach Vollkom-

menheit; dieses Ziel würde aber nie erreicht werden, wenn der Fortgang versperrt wäre. Von Stufe zu Stufe ins Unendliche an Vollkommenheit fortzuschreiten, sei also die Bestimmung der vernünftigen Wesen. Denn den Trieb nach Unendlichkeit hätte Gott uns nicht gegeben, wenn er ihn unbefriedigt hätte lassen wollen.

Die Ansichten in der Christenheit sind auf diese Weise von denen des Muhamedanismus gar nicht mehr verschieden, in welchem auch die Hypostasirung der allgemeinen göttlichen Substanz als Einer jenseitigen Person und die individuelle Belohnung der Guten nach dem Tode die Hauptlehren bilden; wobei es dann keinen wesentlichen Unterschied macht, wie sinnlich oder vergeistigt die Belohnungen erscheinen, die ja auch jeder einzelne Christ sich nach seinem Geschmack ausmalen kann, da das Dogma diese Seite ganz im Unbestimmten läßt.

Diese zum allgemeinen Bewußtsein gewordenen Ansichten der vormaligen Verstandesmetaphysik hat nun Kant durch seine Kritik einerseits bekämpft, andererseits aber ebenso bestätigt, indem er das theoretisch Geläugnete auf moralischem Wege wenigstens als eine nothwendige Idee hinstellt, über deren objective Existenz er freilich nichts ausgemacht wissen wollte.

In Rücksicht auf die erste Lehre sagt Kant, die Idee eines allerrealsten Wesens sei zwar ein Bedürfniß der theoretischen Vernunft, um aus ihr die unvollkommenen Wesen erklären zu können. Sie bleibe aber eine bloße Hypothese, die im Context der Erfahrung nie gegeben sei; und es sei unmöglich, ihr Dasein zu beweisen, da es ein Schulwitz sei, aus dem bloßen Begriffe das Sein herausklauben zu wollen.

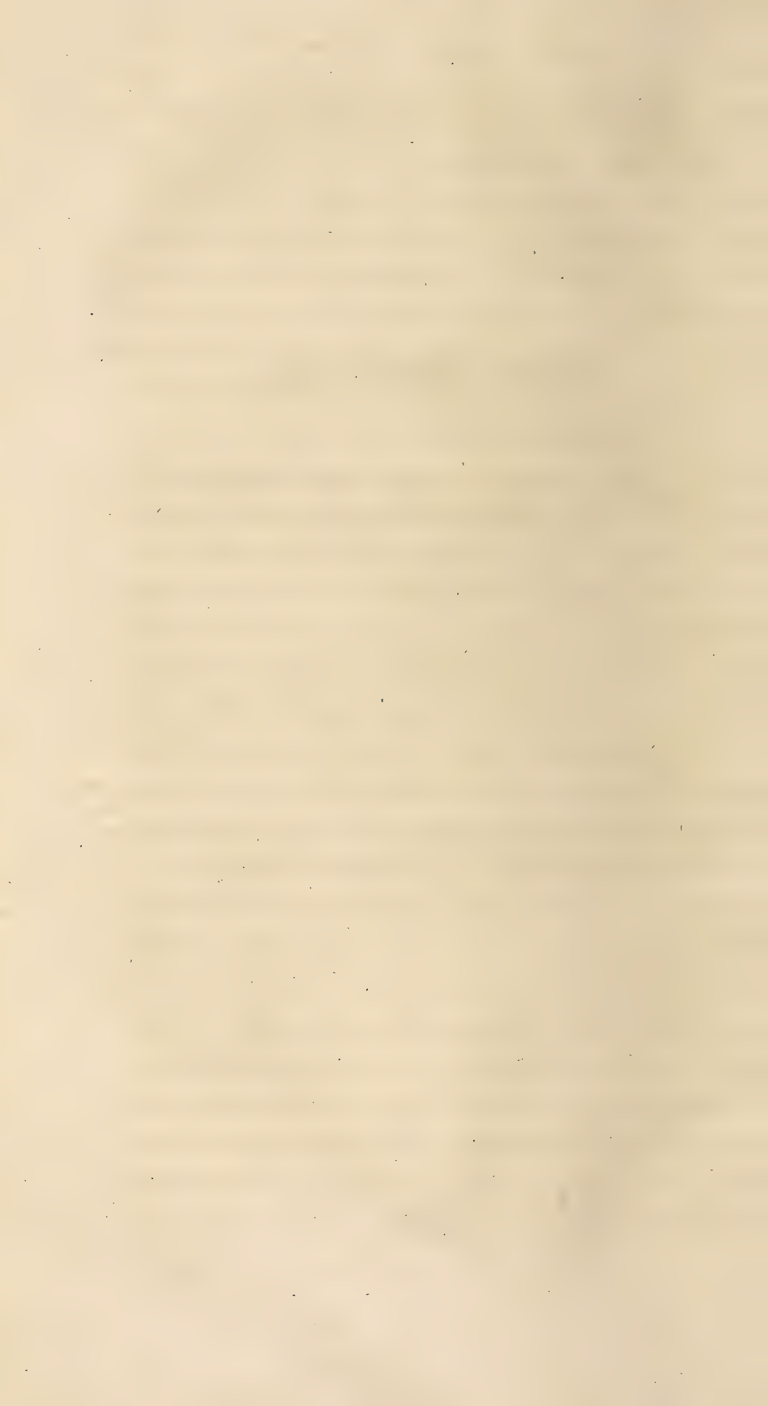
Was die Unsterblichkeit der Seele betrifft, so giebt Kant zwar zu, daß unsere Seele als ein Subject für etwas Einfaches, Identisches, sich von andern Dingen Unterscheidendes angesehen werden könne. Von diesen Eigenschaften unseres Ich als eines Subjects dürfe aber nicht auf objective Eigenschaften eines Seelendinges geschlossen werden, als ob die Seele eine einfache Substanz, eine numerisch-identische Person sei, und nach dem Tode auch unabhängig vom Körper fortdauern könne. Nur weil wir als moralische Wesen uns die Heiligkeit zum Ziel setzen müssen, dieselbe aber in keinem einzelnen Momente erreicht sei: so seien wir schlechterdings darauf angewiesen, eine unendliche Dauer unserer Existenz anzunehmen, in welcher allein jenes Ziel erreichbar sei. Ist aber, was nur in der Unendlichkeit der Zeit erreicht werden kann, denn je wirklich erreicht? Damit ferner die Gückseligkeit mit der Tugend übereinstimme, bedürfen wir eines Herrn über die Natur und den Geist, welcher also die Moralität und ihre Belohnung, Tugend und Genuß, mit einander verbinde.

Die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind also nach Kant nur Bedürfnisse für einen moralischen Glauben, ohne daß es irgend einen theoretischen Beweis für diese Lehren gebe; auf diese Weise zog Kant ihnen die metaphysische Grundlage unter den Beinen weg, so daß sie haltungslos in der Luft am Faden des moralischen Glaubens schwebten. Bei diesem philosophischen Skepticismus läßt uns Kant durchaus stehen; und wir haben hiernach, zur Vermeidung desselben, in unsern künftigen Betrachtungen an die eigentliche dogmatische Entwickelung dieser Lehren zu gehen.

Vierte Vorlesung.

Erörterung einiger metaphysischer Begriffe: Allgemeinheit und Einzelnheit.

3. Juni.



Meine Herren!

Um die innerste Bedeutung unserer Lehren zu fassen, müssen wir für eine jede derselben uns auf eine logische Kategorie einlassen, die deren Voraussetzung ist und ohne die sie schlechterdings nicht verstanden werden kann. Das ist für die Persönlichkeit Gottes der Begriff der Einzelnheit, für die Unsterblichkeit der Seele der der unendlichen Dauer. Da aber jede Kategorie nur in der Beziehung auf ihre entgegengesetzte richtig erkannt werden kann, so haben wir zuerst das Verhältniß der Einzelnheit zur Allgemeinheit, sodann aber das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit zu betrachten; wobei sich ergeben wird, daß Ewigkeit und unendliche Zeit, weit entfernt, dasselbige zu sein, vielmehr einen gewissen Gegensatz gegen einander bilden. Indem ferner jene beiden Doppelbegriffe wieder auf einander zurückgeführt und in ihrem Zusammenhange gefaßt werden müssen, so wird jedes Paar auch zur metaphysischen Grundlegung der andern Frage das Seinige beizutragen haben.

Mit dem Ausdruck der Allgemeinheit bezeichnen wir nun das wahrhaft Seiende in allen Dingen. Denn wenn wir uns auch nur ganz äußerlich an den Klang des Wortes halten, so ist das Allgemeine das Allen Gemeinsame, was also nicht an die Existenz dieser oder jener

Einzelnheit gebunden ist, sondern, mit dem Verschwinden derselben, sich immer noch in allen übrigen Einzelnheiten erhalten hat.

Es folgt hieraus, daß unser Wissen, je mehr es in Einzelnheiten versenkt bleibt, auch um desto unzuverlässiger und beschränkter ist: unzuverlässiger, weil das Einzelne, dessen Erkenntniß wir besitzen, jeden Augenblick aufhören kann, zu existiren; beschränkter, weil, so lange es existirt, es immer nur dies bestimmte Sein im Gegensatz zu einem andern bestimmten Sein darstellt, und also zu diesem Bestimmten eben nur durch Ausschluß einer Menge anderer Bestimmtheiten wird. Erkenne ich dagegen das Allgemeine, so erhält sich mein Wissen beim Untergange der Einzelnheiten nicht nur überhaupt, sondern es bleibt auch dem Inhalt nach dasselbige Wissen; denn mit einer Einzelnheit gehen nur die formellen Bestimmtheiten unter, wodurch sie sich von andern Einzelnheiten unterscheidet, nicht aber derjenige Inhalt, der ihr mit den übrig bleibenden gemeinsam ist. Ebenso ist das Wissen des Allgemeinen umfassender, als das des Einzelnen: denn ein Einzelnes für sich erkenne ich nur, insofern ich ganz insbesondere die Erfahrung desselben gemacht habe; indem ich aber das Allgemeine weiß, weiß ich alle darunter begriffenen Einzelnheiten, auch wenn ich sie nicht vorher beobachtete. Bieten sich dann neue Einzelnheiten dar, so weiß ich sie sogleich unter das ihnen gehörige Allgemeine zu subsumiren. Je allgemeiner aber wiederum eine Erkenntniß ist, desto mehr Einzelnes begreift sie auch unter sich.

Der Charakter des Allgemeinen ist hiernach einmal

die Stabilität und Unvergänglichkeit beim steten Wechsel alles Einzelnen; und je allgemeiner der Gegenstand meines Wissens ist, desto mehr kommt ihm auch die Unveränderlichkeit zu. Ferner erhellt aus dem Gesagten, daß das Allgemeine die Fülle des Seins in sich schließt, da die Einzelnheiten in ihm enthalten sind. Das Allerallgemeinste ist also das schlechthin unveränderliche, so wie das reichste Wesen, oder das höchste Princip der Dinge, aus welchem alles Übrige sowohl am gründlichsten erkannt wird, als sein ganzes Dasein geschöpft hat. Es ist, um mit Leibnitz zu sprechen, der zureichende Grund für die Existenz aller Dinge, während jedes unter ihm stehende Allgemeine diesen Grund nur für eine gewisse, mehr oder weniger umfassende Sphäre von Einzelnheiten gewährt.

Diese Allgemeinheiten dürfen wir uns indessen nicht jenseits der Einzelnheiten denken; denn sonst würde das Allgemeine ja eben nicht das allen Einzelnen Gemeinsame sein, sondern außerhalb derselben fallen. Solche Jenseitigkeit kann nun auf doppelte Weise gefaßt werden, und ist es auch worden: einerseits als etwas Subjectives, andererseits als etwas Objectives. Gegen beide Vorstellungen haben wir uns, wenn wir das wahre Allgemeine finden wollen, aufs Entschiedenste zu erklären.

Wer zuerst das Allgemeine nur im subjectiven Sinne als das Allen Gemeinsame nimmt, der erblickt in der Natur lauter Einzelnheiten, die er dann unter gewisse Klassen bringt. Jede dieser Klassen, z. B. der Hund, die Pflanze, der Mensch u. s. f., bildet eine Allgemeinheit, die wir einen Gattungsbegriff nennen, und allerdings als ein Product

unserer denkenden Thätigkeit betrachten können. Der Hund im Allgemeinen, ebenso der Mensch an sich, die Urpflanze u. s. w. existiren nicht in der Natur der Dinge, sondern lediglich die Einzelnheiten, die wir auf diese Weise nur willkürlich in unserem Kopfe zusammenfassen. Wenn wir bei diesem Allgemeinen stehen bleiben, so befinden wir uns auf der niedrigsten Stufe der Erkenntniß. Hier ist das Allgemeine von den vielen Einzelnheiten, die wir beobachtet haben, abhängig. Wir können die Einzelnheiten falsch aufgefaßt, und uns das Allgemeine daraus ebenso unrichtig abstrahirt haben. Oder wir haben nur eine kleine Anzahl Einzelnheiten unserer Betrachtung unterworfen; das Allgemeine, das wir aus ihnen abgezogen haben, ist also nur das diesen Einzelnheiten zukommende Merkmal, welches aber vielleicht bei den nicht beobachteten Einzelnheiten fehlt.

Überhaupt kann das Einzelne nie auf erschöpfende Weise erfahren werden. Die Zahl der Einzelnheiten ist unendlich. Schon die gegenwärtig existirenden wird Niemand zählen wollen und können. Was sollen wir nun gar von denen wissen, die vergangen sind, so wie von denen, die einst sein werden? welche beiden Reihen von Einzelnheiten ebenso unendlich sind, als die Reihe der gegenwärtigen unzählbar war. Wir sehen uns mithin in die Unmöglichkeit versetzt, ein solches Allgemeine richtig aufzustellen und als das objective Wesen der Dinge auszusprechen. Dies kommt daher, weil von dem Einzelnen ausgegangen, und dasselbe zur Grundlage der Erkenntniß gemacht wird. Die Empiriker, die diesen Weg einschlagen, läugnen eben deshalb auch die Objectivität dieses Allge-

meinen, und behaupten solche Allgemeinheiten als blos willkürliche Producte des reflectirenden Verstandes. In der That ist ein solches Allgemeines, wie Kant sagt, nur ein relatives oder comparatives Allgemeines, was nur von gewissen Einzelnheiten einer Klasse gilt, und durch jede spätere Erfahrung erweitert oder umgestoßen werden kann.

Daß ein solches falsch gebildetes Allgemeines etwas blos Subjectives sei, das lediglich durch eine Operation unseres Denkvermögens hervorgebracht werde, können wir einräumen. Aber es folgt daraus keinesweges, daß dieses Allgemeine das einzige sei, was es gebe. Ja, selbst ein durch dieses Verfahren gefundenes Allgemeine braucht nicht nothwendig irrig zu sein. Wenn wir auch eingestehen müssen, daß alle Einzelnen nie in die Erfahrung kommen können: so können doch die beobachteten richtig beobachtet, und das Allgemeine, was ihnen wesentlich ist, gleichfalls richtig daran herausgehoben worden sein; ein solches Allgemeines werden wir aber doch nicht blos als etwas in uns Vorhandenes behaupten wollen. Es existirt vielmehr in den Dingen, als die objective Natur der Einzelnheiten; der Gattungsbegriff in unserem Kopfe fällt dann zusammen mit der schaffenden Kraft der Natur, welche, in allen einzelnen Individuen derselben Gattung wirkend, diese Gattung durch Zeugung neuer Exemplare stets erhält, wenn auch die jetzt lebenden nach und nach verschwinden.

Hier kann man nun in das andere fehlerhafte Extrem verfallen, das Allgemeine zwar nicht blos in das subjective Denken des Menschen, sondern als eine objective Existenz, aber doch auch jenseits der einzelnen Dinge, näm-

lich in einen außerweltlichen, weltbildenden Verstand, oder auch in ein fernes Geisterreich zu setzen, von dem diese Kräfte ausströmen, um die diesseitige Welt zu beleben, zu befruchten und stets zu verjüngen. Dies ist die falsche Auffassung, der die Platonische Ideenlehre frühzeitig ausgesetzt worden ist, nicht ohne daß ein großer Theil der Schuld auf ihren Urheber, der sich oft des bildlichen und mythischen Ausdrucks bediente, geworfen werden müßte. Es ist jedoch nicht schwer, die Widersprüche aufzudecken, die in solcher Vorstellung enthalten sind.

Zunächst sind diese schaffenden Kräfte der Natur, als allgemeine Ideen und intelligible Wesen, an keinen Raum gebunden, also auch nicht außerhalb der sinnlichen Dinge; denn damit hätten sie ein räumliches Verhältniß zu ihnen. An welchen Punkt man daher auch die intelligible Welt setzen wollte, sei es ins Centrum des Universums, sei es an seine Peripherie, jenseits der Sterne, es bliebe immer gleich unstatthaft. Die Kräfte derselben müßten dann gleichsam wie Sonnenstrahlen in alle Theile des Universums ausgeschickt werden, um zu wirken und das Einzelne zu erzeugen; so würden sie aber einander durchdringen, hindern und stören. Auch hat jede von einer räumlichen Ursache hervorgebrachte Wirkung nur einen gewissen räumlichen Wirkungskreis, der die Continuität des Raumes nicht verletzen darf. Statt dessen sehen wir die verschiedensten Kräfte an demselben Orte, und an den verschiedensten Orten eine und dieselbige wirken; was unmöglich wäre, wenn die Wirkung durch den Raum vermittelt würde. Die Einheit einer jeden dieser Kräfte muß also

nicht als eine numerische Einheit gefaßt werden, da jede Kraft ungeachtet ihres Zugleichseins an vielen Orten, d. h. ungeachtet ihrer numerischen Vielheit, doch der Idee nach Eine bleibt, und folglich eine intelligible Einheit bildet.

Ferner, befänden sich die Ideen irgendwo im Raume außerhalb der einzelnen Dinge, so wären sie Andere gegen dieselben, somit begrenzt durch diese Einzelnheiten, und dadurch selbst Einzelne. Alles Einzelne ist, weil es ein Einzelnes ist, ein Dieses, und nicht Jenes, — es ist hier und nicht da; und weil es an einem bestimmten Ort ist, so schließt es jedes andere Bestimmte von seinem Orte aus, wie es seinerseits von dessen Orte ausgeschlossen wird. Statt ein solches Allgemeines, wie eine bestimmte Idee ist, oder auch das absolut allgemeine Princip der Dinge, zu ehren, wenn man ihm eine gesonderte Existenz verschaffen, oder einen ganz aparten Thron in irgend einem Theile der Welt, etwa in einer Central-Sonne, aufbauen will, wird es auf diese Weise vielmehr zu einem ganz beschränkten, endlichen Wesen herabgesetzt.

Endlich, wenn die allgemeinen Kräfte der Natur das Wesen der sinnlichen Dinge sind, so darf man sie von denselben nicht trennen. Denn wie könnte etwas sein, dem sein Wesen nicht inwohnte, sondern abhanden gekommen wäre? Freilich ist die einzelne Rose nur eine vorübergehende Erscheinung der allgemeinen Gattung Rose: und diese bleibt als Wesen übrig, wenn auch einzelne Rosen verschwinden; woraus man also schließen könnte, daß das Wesen auch von der Erscheinung trennbar wäre. Diese

beiden entgegengesetzten Behauptungen müssen wir nun auch zugeben; und aus der Auflösung dieses Gegensatzes wird sich dann die wahre Natur des Allgemeinen entwikkeln lassen.

So lange nämlich diese einzelne Erscheinung dauert, ist das Wesen ihr untrennbar verbunden; jene ist nur das in die Existenz getretene Wesen, und das Wesen der Grund dieser Erscheinung.

> Der Schein, was wär' er, dem das Wesen fehlte?
> Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

Dadurch, daß das Wesen nicht in den Untergang der einzelnen Erscheinung hineingerissen ist, beweist es am besten, nicht an den Raum und die sinnlichen Verhältnisse dieser Einzelnheit gebunden zu sein. Das Allgemeine macht also das wesentliche Sein jeder einzelnen Erscheinung aus; und jemehr es sich in diese ausprägt und einbildet, desto mehr zehrt es auch die Erscheinung auf. Das Dasein des Einzelnen ist also ein Kampf, den es mit der allgemeinen Gattung eingeht. Das Leben des Einzelnen ist die fortwährende Tendenz, sich seiner Gattung adäquat zu machen. Da aber das Einzelne nie die Gattung erschöpfend ausdrückt, so endet der Kampf des Lebens damit, daß die Einzelnheit von der Gattung aufgerieben und in deren Schooß zurückgenommen wird. Das Allgemeine ist also die in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleich bleibende Substanz; es verhält sich negativ gegen die Einzelnen, indem es dieselben stets annagt: und zugleich ist das einzige Positive, Wahrhafte, Substantielle des Einzelnen das, was es von

der

der Gattung geborgt hat, und derselben wieder zurückzuerstatten gezwungen ist.

Da das absolut Allgemeine oder das höchste Princip der Dinge nun, so gut als jene Kräfte der Natur, weder blos eine subjective Existenz in unserem Verstande hat, noch auch eine außerhalb der wirklichen Welt im Raume sich objectivirende Intelligenz ist, welche, auf jene Kräfte als Urbilder oder leere Ideale schauend, die wirklichen Dinge hervorgebracht hätte, um sie denselben ähnlich zu machen: so bleibt nur übrig, dies höchste Sein als das immanente Wesen und die intelligible Substanz des Universums zu fassen. Das aber, was nicht im Raume ist, ist allein der Gedanke: dieser also das höchste Princip der Dinge. Und da ein solcher Gedanke nicht blos eine subjective Function des menschlichen Geistes sein kann, so müssen wir ihn mit dem Ausdruck eines objectiven Gedankens bezeichnen. Das Denken ist eben die Thätigkeit des Allgemeinen, das, obgleich ein Product unseres Geistes, sich ebenso unabhängig von unserem Geiste in den einzelnen Dingen selbst als das Allgemeine, Bleibende, Sich-Erhaltende mitten in ihrer Vergänglichkeit offenbart. Indem wir es denken, ist es ebenso ein Reflex unseres Geistes in der Sinnenwelt, als unser Geist selbst umgekehrt nur ein Product dieses objectiven Allgemeinen ist, das sich in ihm der Äußerlichkeit des sinnlichen Seins entschlägt, und sich als Allgemeines bewußt wird, also in ihm allein auf an und für sich seiende, adäquate Weise existirt, während es in den sinnlichen Dingen immer noch die Form der Einzelnheit behielt.

Als das innere Wesen der Dinge ist das Allgemeine

allerdings in denselben, aber so daß es, als trennbar und unabhängig von ihnen (denn es erhält sich bei ihrem Untergange), auch außer denselben ist. Dieses seiende Allgemeine ist also, wie Augustin sagt, an keinen Ort gefesselt, mit keinem Ort zufrieden, und, weil an keinem bestimmten Orte, an allen Örtern; es ist überall und nirgends. Das absolut Allgemeine ist also nicht sowohl das, was in allen Dingen ist, als das, worin alle Dinge sind, weil sie gegen dasselbe ihre Selbstständigkeit verloren haben, und seiner Thätigkeit durchgängig unterworfen sind.

Nachdem wir mit wenigen Worten die Natur des Allgemeinen angedeutet haben, werden wir nun näher sein Verhältniß zum Einzelnen darlegen müssen. Da das Allgemeine, was jenseits der Einzelnheiten wäre, dadurch selbst zu einem Beschränkten und Einzelnen herabfiele, oder nur eine leere abstracte Allgemeinheit bliebe, jenachdem wir die eine oder die andere der falschen Auffassungsweisen festhielten: so besteht die ewige Thätigkeit des Allgemeinen nur darin, sich stets zu vereinzeln, darin aber seine Allgemeinheit nie zu verlieren. Das Allgemeine ist eben das, was gar kein äußerliches Verhältniß mehr übrig gelassen hat, sondern dessen Verhältnisse nur innerhalb seiner selbst erzeugte Verhältnisse sind.

Das absolut Allgemeine ist die innere Substanz aller Dinge, welche in allen Unterschieden sich selbst gleich bleibt, sich also nur in ihre eigenen Momente auseinanderlegt. Diese Unterschiede verlieren damit den Charakter der Allgemeinheit nicht; das Allgemeine, indem es sich in sich selbst bestimmt, entfaltet sich zu einem Kreise von Allgemeinheiten. Diese

Allgemeinheiten bilden eben das Reich der Gattungen oder Ideen der Dinge, von dem wir schon vorhin sprachen, und das wir jetzt als die Totalität der Besonderheiten bezeichnen können. Die Besonderheit, als das mit einem bestimmten Inhalt gesetzte Allgemeine, ist reicher, als das absolut Allgemeine, indem es dessen Inhalt nicht verliert, und zu demselben noch etwas hinzufügt; aber gegen andere Besonderheiten gehalten, ist es zugleich ärmer, als jenes Allgemeine, da es durch sie beschränkt und von ihnen ausgeschlossen ist, während das absolut Allgemeine sie alle umfaßt. Dieses müssen wir uns also nicht außerhalb der Besonderheiten denken, so wenig als es vorhin außerhalb der räumlichen Dinge gesetzt werden konnte. Das System der besondern Ideen zerfällt also nicht in eine Vielheit unabhängiger Kräfte; sondern sie bilden sämmtlich und in Wahrheit nur die unselbstständigen Momente einer und derselbigen höchsten Idee, welche eben das absolute Princip aller Dinge ist.

Wenn sich aber dieses Allgemeine in seinen Besonderheiten schon weiter entwickelt, verwirklicht und manifestirt hat, so kann es doch auf dieser Stufe noch nicht stehen bleiben; denn die letzte Spitze der Wirklichkeit ist damit noch nicht erreicht. Auch die besonderen Ideen, jede einen Augenblick für sich festgehalten, ermangeln noch der Wirklichkeit, und sind abstracte Allgemeinheiten, die erst in der Einzelnheit zum Dasein kommen. Die letzte Spitze der Wirklichkeit treffen wir also erst im Einzelnen an. Das Einzelne scheint aber auch das allein Wirkliche; denn Alles, was noch nicht bis zur Einzelnheit gediehen ist, bleibt eine

bloße Abstraction. An diesem Satze haben die Empiriker festgehalten, und die Einzelnheit darum auch als die alleinige Quelle der Wahrheit behauptet. Sagt doch selbst Aristoteles, die Individuen seien die ersten Substanzen, die Gattungen nur die zweiten, weil diese nur von jenen getragen werden, welche allein als selbstständige subsistiren können. Das Unrecht des empirischen Standpunkts, und Aristoteles theilt es nicht, ist nun aber, das Einzelne als ein nur Einzelnes gefaßt, und damit auf die Substantialität der Gattungen ganz und gar Verzicht geleistet zu haben. Wenn indessen die Einzelnheit die Spitze der Wirklichkeit ist, und wir diese mit einer Pyramide vergleichen wollen: so müssen wir doch sagen, daß deren Gipfel nichts ist, ohne den Fuß, auf welchem sie sich erhebt und von dem allein sie getragen wird.

Bleibt aber einerseits das Allgemeine eine dürftige Abstraction, wenn es nicht im Einzelnen zur Wirklichkeit gekommen ist: so ist auch das Einzelne eine hohle Existenz, insofern es nicht vom Inhalt des Allgemeinen erfüllt wird. „Das Schwerste zu begreifen," sagt Aristoteles (aber ohne dies giebt es keine Wissenschaft), „ist, daß die Principien der Dinge allgemein, und dennoch nicht von den Einzelnen getrennte Substanzen seien." Das wahre Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen ist also die schlechthinnige Durchdringung beider Seiten. Zum Inhalt des absolut Allgemeinen und der besondern Gattungen setzt auch das Einzelne noch eine Bestimmtheit hinzu, durch die es wieder von den andern Einzelnheiten innerhalb derselben Gattung unterschieden ist, wie sich die besonderen Ideen

durch ihre Bestimmtheiten von einander ausschlossen. Die Einzelnheit ist mithin das an Inhalt Reichste; und das Allgemeine, indem es sich bei seinem Herabsteigen zum Besondern und Einzelnen zu verlieren scheint, gewinnt in der That immer mehr Inhalt. Denn das Einzelne ist, außer seiner Individualität, zugleich ein bestimmtes Exemplar seiner Gattung, und vermittelst dieser eine gewisse Art und Weise der Existenz des absolut Allgemeinen.

Dieser Überfluß des Einzelnen ist indessen, von der andern Seite angesehen, eben der Mangel desselben. Das, was die Individuen derselben Gattung von einander trennt, sind die unwesentlichen Merkmale derselben, welche der Gattung nicht zukommen, und also eine gegen diese gleichgültige Form bleiben. Hierin liegt der Punkt, wo die Unangemessenheit des Einzelnen gegen die Gattung hervortritt. Seine Eigenthümlichkeiten können der Gattung mehr oder weniger gemäß oder widersprechend sein; entweder sind sie nur die Grundlage, auf welcher die Gattung um so heller glänzt, oder sie verdunkeln den substantiellen Inhalt derselben, und wohl, wenn sichs so trifft, manchmal fast bis zur Unkenntlichkeit. Ganz kann die Gattung aber, selbst in den scheußlichsten Mißgeburten, nie unterdrückt werden; denn auch in solchen verkümmerten Existenzen blickt aus den Verstümmelungen selbst das hervor, was die Naturkraft wollte, wenn sie gleich durch äußere Hindernisse oder mangelhaften Stoff nicht rein hervorzubrechen im Stande war.

Der zur Allgemeinheit und Besonderheit hinzukommende Zusatz, welcher das Princip der Individuation ist, bildet

die größte Mannigfaltigkeit und den unterschiedenen Charakter der Individuen. Weil er das Unwesentliche ist, so wird Alles, was die Individuen Großes und Wahres haben, durch ihre Gattung in sie gelegt; „so viel sie dagegen Eigenthümliches besitzen," sagt Heraklit, „sind sie in der Täuschung." Wenn mithin der Proceß des Allgemeinen das Herabsteigen zum Einzelnen ist, so muß das Bestreben der Individuen sein, zum Allgemeinen heraufzusteigen. „Der Weg nach Oben und der Weg nach Unten ist aber derselbige," wie ebenfalls Heraklit, wenn gleich in anderer Beziehung, bemerkt. Denn je mehr das Allgemeine sich in dem Einzelnen verwirklicht, desto gemäßer macht sich das Individuum auch seiner Gattung, bis es, wie wir vorhin sahen, gänzlich in dieselbe zurückfließt.

Die Verbindung des Allgemeinen und des Einzelnen ist also nicht nur das Höchste; sondern es giebt gar nichts Anderes, als diese Verbindung. Ein leeres Allgemeines, das nicht vereinzelt wäre, ein Einzelnes, das in keinem Stücke seiner Gattung entspräche, existiren Beide nicht. Wenn also einerseits das Individuum den höchsten Werth hat, weil es das Allgemeine und das Besondere in sich vereinigt: so ist dieser höchste Werth wieder dadurch bedingt, daß es das Allgemeine am klarsten in sich ausgeprägt hat. Das Allgemeine besitzt also in letzter Instanz den höchsten Werth; und wenn dieser dem Einzelnen zugeschrieben wird, so kommt er ihm nur insofern zu, als das Allgemeine ihm die Fülle seines Inhalts mitgetheilt hat.

Eine Consequenz, die aus diesem Verhältniß des Einzelnen und Allgemeinen fließt, ist die, daß das Allgemeine

im Einzelnen zwar zur Wirklichkeit kommt, aber damit ebenso in die Sphäre der Veränderlichkeit herabfällt. Was sich verwirklicht, ist indessen stets das Allgemeine, und das sich Verändernde immer nur das Einzelne. Der allgemeine Lebensproceß der Gattungen besteht also nur darin, sich aus einer Reihe von Einzelnheiten zurückzuziehen, um in andern zur Erscheinung zu kommen.

Da die Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen das allein Wahre ist, so wird es stets Einzelne geben, weil das Allgemeine ewig sich verwirklichen muß. Das Einzelne ist also ewig, die Einzelnen verschwinden dagegen. Wenn Göschel beweisen will, daß *dieses* Einzelne, als nothwendig, eine unendliche Dauer habe, so begeht er einen Fehlschluß. Weil die Verbindung des Einzelnen und Allgemeinen ewig ist, sagt er, so muß jedes Einzelne, in dem sich das Allgemeine einmal verwirklicht hat, an dieser Unauflöslichkeit Theil haben. Dieser Satz entscheidet die Klopstocksche Frage, ob der Wurm nur Staub sei, oder eine unsterbliche Seele habe, dahin, daß, da auch in ihm seine Gattung zur Existenz gekommen, er damit nun auch selber eine unendlich dauernde Existenz errungen habe. Göschel verwechselt aber in seinen Argumentationen das Einzelne überhaupt oder die Idee der Einzelnheit mit den *diesen* Einzelnen. Da dieses Einzelne in der Zeit entstanden ist, also seine Verbindung mit dem Allgemeinen einmal angefangen hat, so wird sie auch aufhören; sie ist nichts Nothwendiges. Und wenn das Universum sich lange Zeit ohne sie behelfen konnte, so wird es auch bestehen können, nachdem diese Verbindung wieder aufgelöst ist. Überhaupt ist das

diese Einzelne unsagbar, denn jeder ist ein dieser Einzelner; und wenn es der Sprache auch in den Eigennamen gelungen ist, das Diese in ein Wort zu bannen, so kann sie darum noch nicht seine reale Existenz verlängern.

Mit der Idee des Einzelnen ist aber das Allgemeine allerdings nothwendig verknüpft. Dies hat indessen nicht blos den Sinn, daß immer Einzelne vorhanden sein werden, in denen das Allgemeine sich verwirklicht. Noch weniger werden wir ein besonderes dieses Einzelne so bevorzugen können, als ob in ihm hauptsächlich oder allein die Vereinzelung des Allgemeinen Statt fände. Endlich ist nicht blos die Summe aller Einzelnen die Verwirklichung des Allgemeinen; denn so wäre es nur in unendlich viel Atome zersplittert. Wie müssen wir dann aber die Vereinzelung des Allgemeinen fassen, so daß es, ohne eine besondere Existenz zu sein, zugleich nicht blos eine abstracte Verstandesbestimmung bleibt? Dies zu begreifen, könnten wir für noch schwerer aussprechen, als die obige Forderung des Aristoteles: oder vielmehr, es ist der tiefere Sinn derselben; und nur, wenn wir jene neue Frage beantwortet, können wir diesen Punkt erschöpft zu haben hoffen.

Überall, wo wir eine Menge von Individuen sehen, die zu Einer Einheit zusammengefaßt sind, kann diese Einheit nicht auf sinnliche Weise erscheinen, weil sie dann selbst als sinnliche Einzelnheit existiren müßte. Dies ist sogar bei der thierischen Organisation, ja auch schon bei leblosen Dingen der Fall. Der Anblick einer Stadt bietet uns Ein Ganzes dar, welches durch die Gesammtheit ihrer Gebäude gebildet wird; aber die Stadt ist nicht blos als

die Summe derselben zu fassen: sondern wir können diesem Ganzen, auch nur von der räumlichen Seite angesehen, den selbstischen Einheitspunkt der Individualität nicht absprechen. Wir brauchen uns nur auf einen Berg zu stellen oder einen Thurm der Stadt zu ersteigen, wenn wir in diesem Überblick die eigenthümliche Physiognomie und den besonderen Charakter derselben erkennen wollen. Dieses aus der unendlichen Mannigfaltigkeit jener Localitäten hervorgehende Allgemeine ist durchaus nicht mehr an diese sinnlichen Einzelnheiten der Häuser gebunden. Alle Häuser können eingerissen, neue an derselben Stelle aufgeführt werden; im Ganzen wird das Ansehen der Stadt dasselbe bleiben.

Gehen wir nun von der sinnlichen Stadt zur geistigen Stadt, d. h. von den Häusern zu ihren Bewohnern über, so wird sich uns dasselbe Räsonnement wiederholen. Die Einwohner haben ihre Sitten, Gebräuche, ihre Sprache, Beschäftigungsweise. Durch alles dieses ist die Stadt dieses Individuum; sie ist, was sie ist, nur durch die Summe der Einzelnen. Die Individualität der Stadt besteht aber nicht aus diesen Einzelnen: sondern ist eine selbstständige Existenz, die sich erhält, auch wenn alle Einzelnen der jetzigen Generation gestorben, und einer neuen Platz gemacht haben.

Ebenso verhält es sich mit dem Staat und mit dem Menschengeschlechte. Die Individualität des Preußischen Staats hat Friedrich II, dessen Thronbesteigung vor hundert Jahren wir so eben durch die Grundsteinlegung seines Denkmals feierten, am deutlichsten ausgesprochen; dieser Staat

ist der auf Intelligenz und freie Entwickelung derselben gegründete. Diese Individualität hat der Staat nun beibehalten, obgleich seit der Zeit, wo Friedrich sie aussprach, kaum Ein Individuum mehr am Leben ist.

Auch das Menschengeschlecht ist ein großes Individuum, welches lebt, und nicht blos an die jedesmal lebenden Individuen vertheilt, noch ganz in sie ergossen ist; denn sonst müßte es ja mit ihnen untergehen. Vielmehr ist diese Individualität des Menschengeschlechts das allein Seiende, das, indem es in Allen lebt und webt, doch nicht zerhackt in ihnen wohnt, sondern wie eine Armee, eine Stadt oder ein Staat gleich Einem Manne handelt; nur ist diese Einheit der Handlung in diesen letzten Beispielen fühlbarer, als beim Menschengeschlecht, weil hier die Einheit umfassender und also schwerer zu übersehen ist: und dort noch an Ein Individuum oder an mehrere, die sinnlich erscheinen, geknüpft ist, während die Einheit des Menschengeschlechts nur durch das unsichtbare Princip aller Dinge selber repräsentirt wird.

Die Handlungen aller dieser Einheiten vollführt nun wohl ein Individuum, bei einem Heere der Feldherr, der Bürgermeister einer Stadt, das Oberhaupt des Staats oder sein Minister, und in der Geschichte die gottbeseelten Heroen. Doch sind diese Thaten nicht Thaten dieser Individuen, sondern diese nur Werkzeuge jenes großen allgemeinen Individuums, das sich zwar immer einzelne Individuen aussuchen wird, um sich an ihnen zur Verwirklichung zu bringen. Aber da das allgemeine Individuum dasselbe bleibt, wenn es seine Werkzeuge auch

vertauschen muß, nachdem es die bisherigen abgenutzt hat, so ist es nicht in die Einzelnen zersplittert. Dieses allgemeine Individuum ist diejenige Person, welche in der christlichen Dogmatik mit dem Ausdruck des Heiligen Geistes bezeichnet worden ist. Wenn wir also vom Erdgeist oder vom Weltgeist in der Magie hören, so können wir diese Ausdrücke beibehalten, und diese allgemeinen Substanzen für wahrhafte Individuen behaupten, ohne indessen in den Fehler zu fallen, ihnen eine aparte, sinnliche oder geistige, immer phantastische Individualität zuzuschreiben; denn dadurch würde man dies allgemeine Individuum in den Kreis der endlichen Bedürftigkeit herabziehen.

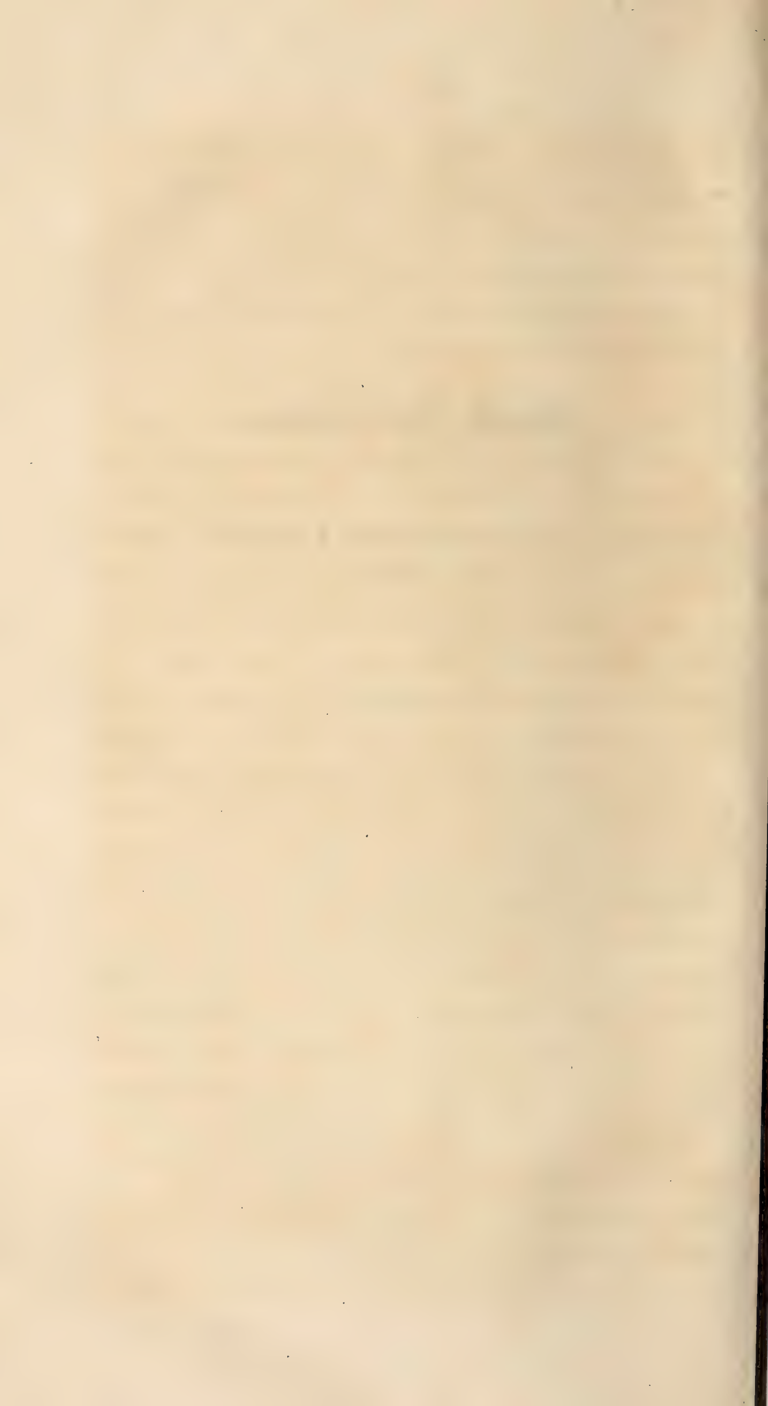
Die einzelnen Individuen verschwinden also, während das allgemeine Individuum sich erhält. Doch ist das Verhältniß des allgemeinen Individuums zu den einzelnen nicht immer dasselbe. Denn in den niedrigern Existenzen, die nur ein sinnliches Dasein haben, ist das allgemeine Individuum mehr ein Abstractum, wie z. B. in dem angeführten Fall der sinnlichen Stadt. Selbst das allgemeine Individuum der Erde ist eine niedrigere Gestalt, als die concrete Individualität der Pflanzen und Thiere; es ist nur die allgemeine Möglichkeit ihres Entstehens, Seins und Fortbestehens. Erst im Geiste ist die allgemeine Individualität das Höchste und allein wahrhaft Seiende, eben weil nur der Geist, und zwar der einzelne selbst, als der wirkliche, das Bewußtsein dieses allgemeinen Geistes in sich erzeugt. Ein solches Bewußtsein ist die ewig sich gleich bleibende Individualität, in welchen verschiedenen Einzelnen sie auch dieses ihr Bewußtwerden voll-

bringe. Dies ewige Sein des allgemeinen Individuums ist nun der Punkt, an den wir in der folgenden Vorlesung anknüpfen müssen, wenn wir die zweite der von uns zu erörternden metaphysischen Kategorien, das Verhältniß von Zeit und Ewigkeit, im Innersten ergründen wollen.

Fünfte Vorlesung.

Fortsetzung der metaphysischen Erörterung: Zeit und Ewigkeit.

17. Juni.



Meine Herren!

Aus dem in unserer letzten Versammlung Besprochenen ergiebt sich zunächst so viel, daß das Allgemeine, als das Unvergängliche, Unzerstörbare, einer unendlichen Dauer theilhaftig ist, während das Einzelne, obgleich die stete Verwirklichung des Allgemeinen, nur ein ephemeres Dasein hat, und von der Macht der Zeit wieder verschlungen wird. Wollte man aber aus diesem Grunde schon das Allgemeine als außerzeitlich, und nur das Einzelne als der Zeit anheimgefallen behaupten, so würde man sehr irren. Denn eine unendliche Zeit hört darum noch nicht auf, Zeit zu sein, indem die Dauer der Zeit ja eben das rechte Festsitzen in der Zeit ausdrückt. Das Allgemeine ist also nicht außer der Zeit, so wenig als wir neulich zugeben konnten, daß es außerhalb der räumlichen Dinge sei. Sondern wie wir damals behaupteten, daß es, obgleich in den räumlichen Dingen, doch nicht an ihre Verhältnisse gebunden sei, sondern eine von denselben unabhängige Region des Intelligiblen constituire, die eben das immanente Wesen des Universums sei: ebenso werden wir nun hier sagen müssen, daß es, wiewohl mitten in der Zeitlichkeit stehend, doch nicht an ihre Bedingungen geknüpft sei, sondern dieselben vielmehr leite und beherrsche. Denn wäre das Allgemeine außer der Zeit, so hätte es an dieser eine Grenze,

und wäre vor und nach ihr; es müßte also aufhören, wo die Zeit anfinge, und anfangen, wo die Zeit aufhörte. Was aber anfängt zu sein, ist in dem Zeitpunkte noch nicht, welcher demjenigen vorhergeht, in dem es anfängt; dadurch selbst also, daß wir das Allgemeine von der Zeit ausschließen wollten, bezögen wir es auf die Zeit, und machten es damit überhaupt zu einem Zeitlichen und Endlichen.

So unstatthaft es ist, dem Allgemeinen im Verhältniß zur Zeit eine Grenze zu setzen, so wenig dürfen wir dieser selbst eine Grenze bestimmen; denn dies widerspräche dem Begriffe der Zeit durchaus. Die Zeit ist nämlich der abstracte Begriff der Veränderung, des Werdens, wenn wir von dem Inhalt dessen abstrahiren, was wird oder sich verändert; sie ist nur das Anschauen dieser steten Umwandelung. Das Sein, was in dem Jetzt der Zeit enthalten ist, ist also verschwunden, sobald es ins Dasein getreten ist. Der untheilbare Moment ist nicht jetzt entstanden, unmittelbar darauf dauernd, und in einem dritten Zeitpunkt verschwunden; sonst hätten wir drei Jetzt an der Stelle des Einen, von dem die Rede war. Jedes Jetzt ist also in demselben Augenblick entstanden, wo es verschwunden ist: und wenn sein Verschwinden es zur Vergangenheit macht, so bringt sein Entstehen die Zukunft hervor; und Beides ist im untrennbaren Moment der Gegenwart Eins. Es ist also nichts wahrhaft, als dieser eine Moment; dieser aber ist auch immer. Denn weil die Zeit nichts Anderes ist, als daß das Sein in der Vergangenheit zu Nichts, und das Nichts in der Zukunft zu Sein umschlage: so giebt es in ihr kein Sein, daß nicht zu Nichte würde, noch ein Nichts, das nicht ans Sein käme.

Es

Es zeigt sich hiermit, daß die Zeit nie angefangen hat und auch nie aufhören wird, weil in beiden Fällen Sein und Nichts nicht in continuirlichem Übergehen begriffen sein würden; was doch dem Begriffe der Zeit widerspräche. Hätte nämlich die Zeit einen Anfang, so müßte ihr Sein aus einem Nichts hervorgekommen sein, welches nicht selbst wieder einem Sein entsprossen wäre: beim Aufhören der Zeit würde dagegen das Sein ins Nichts zurückfließen, ohne sich wieder aus demselben herstellen zu können; Beides setzt aber schon eine Trennung dieser Kategorien voraus, die gar nicht vorhanden ist. Es ergiebt sich also aus dem metaphysischen Begriffe der Zeit selbst, daß sie unendliche Dauer ist. Noch unmittelbarer fließt dies aus der einfachen Reflexion, die Aristoteles macht, daß, wenn die Zeit angefangen hätte, sie zu irgend einer Zeit begonnen haben müßte, also irgend ein früherer Zeitpunkt gedacht werden müßte, wo sie noch nicht gewesen wäre. Mit andern Worten, die Zeit würde da gesetzt, von wo man sie eben ausschließen wollte. Die Existenz der Zeit setzt also nothwendig ihre Präexistenz jedesmal voraus; und ihre Continuität verhindert schlechterdings anzunehmen, daß die Kette irgendwo angefangen habe oder je abreißen werde.

Sind nun Zeit und unendliche Dauer absolut identisch, weil die Zeit nichts Anderes, als dieser Begriff der reinen Dauer selbst ist, abgesehen von dem, was in ihr dauert oder verschwindet, sind ferner Zeit und Ewigkeit einander absolut entgegengesetzt, wie doch wohl mit allgemeiner Zustimmung behauptet werden darf: so kann die Ewigkeit durchaus nicht dasselbige sein, als die unendliche Dauer, sondern muß sich wesentlich von ihr unterscheiden.

Was ist dann aber die Ewigkeit? Auf die Feststellung dieses Begriffs der Ewigkeit muß es uns hier besonders ankommen, weil wir nur so das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen zu diesem Gegensatze der Zeit und Ewigkeit erkennen können, damit aber auch erst das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen unter einander in seiner letzten Bestimmtheit zu fassen vermögen.

Daß das Allgemeine das Ewige, und als solches nicht außer der Zeit, obgleich unabhängig von ihr ist, haben wir bereits gesehen; insofern es aber in der Zeit ist, so ist es zu aller Zeit. Der Charakter des Ewigen besteht also darin, mitten in allem Wechsel der Zeiten sich als das Unveränderliche zu erhalten; und diesen Charakter hat es nur durch das Denken. Denn

— was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget der dauernde Gedanke.

Der Gedanke, den wir früher das objective Denken nannten, ist das Gebiet, in welches der Sinnenschein, die Täuschung der Erscheinungswelt, und die Kategorien des Entstehens und Vergehens, die ihr angehören, nicht eindringen können. Mit dem Gedanken sind wir also im Reiche des Unvergänglichen und Unzerstörbaren. Alles, was dagegen nicht auf diesen felsenfesten Grund des Gedankens errichtet ist, muß untergehen. Denn der Gedanke ist eben der Weltrichter, der Alles vor seinen Gerichtshof zieht und das Urtheil über dasselbe spricht.

Jede Erscheinung nun, auch die flüchtigste, wenn sie nur einen Gedanken in sich schließt, hat an demselben eine Stütze ihrer Unvergänglichkeit, obgleich sie sich als sinnli-

ches Dasein nicht erhalten kann. Ja, zur Erhaltung eines in dieser oder jener geschichtlichen Erscheinung ausgedrückten Gedankens gehört eben, daß er die äußere Hülle abgestreift habe; auch wird er nur auf diese Weise in seiner reinen, ungetrübten, verklärten Gestalt erscheinen, während er vorher noch mit Zufälligem und Unwesentlichem vermischt blieb.

Was ewig im Gedicht will leben,
Muß im Leben untergehen.

Man hat daher oft die Erfahrung gemacht, daß die Thaten welthistorischer Individuen, wie z. B. eines Sokrates und Christus, erst dann recht anerkannt wurden und die Wirkungen derselben in ihrer ganzen Ausdehnung fühlbar geworden sind, nachdem diese Individuen vom Schauplatz abgetreten waren, ihre Gedanken also der sinnlichen vereinzelten Hülle sich entledigt hatten, von der sie beim Leben ihrer Urheber noch umgeben waren.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß die Ewigkeit einer Gestalt durchaus nicht von der Dauer ihrer äußern Existenz abhängig ist, noch überhaupt ein Verhältniß zur Zeit hat, am wenigsten aber eine unendliche Dauer derselben ist. Was ist dann aber dasjenige, durch welches über die Ewigkeit einer Gestalt entschieden werden muß? Da es nicht dies blos formelle Verhältniß derselben zur Zeit ist, so bleibt nichts übrig, als daß es zur Beantwortung dieser Frage lediglich auf den Gedanken ankommt, der den Inhalt jener Gestalt ausmacht. Und hier können wir sogar behaupten, daß gerade diejenigen Gestalten, wel-

chen am meisten jene Dauer zukommt, von diesem Gedankengehalte oft am wenigsten besitzen.

Sehen wir uns nun zur Begründung dieses Satzes in dem ganzen Umkreise der Natur um, so werden wir vorzugsweise die schaffenden Kräfte derselben ewig nennen, weil sie eben den Gedankeninhalt des absolut allgemeinen Princips der Dinge in seiner ganzen Reinheit ausdrücken, und die nothwendigen Besonderheiten sind, in die sich die absolute Idee auseinanderlegt. Sollen diese Ideen indessen nicht leere Allgemeinheiten bleiben, so müssen sie auch stets in was immer für Einzelnheiten erschienen sein. Wenn also auch im eigentlichen Sinne das Ewige an der Natur allein der schöpferische Gedanke ist, aus dem sie hervorgegangen ist: so dürfen wir doch zugleich keinen Zeitmoment annehmen, in welchem die Natur nicht auch in der Existenz vorhanden gewesen wäre. Dies ergiebt sich eigentlich auch schon daraus, daß, indem die Zeit nie angefangen hat, auch das Werden keinen Anfang gehabt haben kann, sondern immer ein inhaltsvolles Etwas sich bewegt und verändert haben, d. h. eine sinnliche Natur gewesen sein muß; denn unmöglich kann es eine Zeit gegeben haben, wo nichts geschehen wäre, weil eine solche Zeit eine leere Zeit sein würde, und die Zeit nichts Anderes ist, als die Aufeinanderfolge der Veränderungen der Dinge.

Ungeachtet der unendlichen Dauer der Natur als eines Ganzen, bemerken wir nun aber zwischen den einzelnen Existenzen derselben in Bezug auf ihre Dauer die größten Unterschiede. Die astronomischen Bewegungen freilich setzen eine ebenso ununterbrochene Continuität der Succession voraus, als die Zeit selbst; denn sie sind allein das Maß

und das Erzeugende der Zeit. Als diese die Zeit regierenden mathematischen Erscheinungen der Natur nennt Aristoteles sie daher auch das Ewige in der Natur; das Gestirn hat also auch als Individuum an der unendlichen Dauer Theil, denn diese versteht man gemeinhin unter Ewigkeit. Die irdischen Gebilde der Natur, die, wie Aristoteles sagt, unter dem wechselnden Monde leben, sind dagegen nur in ihren schaffenden Kräften unveränderlich, nach ihrer sinnlichen Erscheinung aber in fortwährendem Entstehen und Vergehen begriffen; und dennoch sind sie gerade die edelsten und vollendetsten Wesen der Natur. Die Pflanzen und Thiere gehen unter und andere Individuen treten an ihre Stelle, während die Berge in steter Dauer dastehen, und die „ewigen Sterne" sogar zur allgemeinen Redensart geworden sind. Doch ist diese harte, dunkele Steinmasse, oder die zahllose Excrescenz des Lichts, die sich im nächtlichen Sternenhimmel unserem Auge darstellt, nicht eine so hohe Existenz, als die unendlich künstlerischere Organisation, sei es auch nur eines Wurmes.

Darin liegt nun wohl der beste Beweis, daß die Ewigkeit nicht in der Dauer zu suchen ist. Denn warum würden sonst gerade die einfachsten, elementarischsten, und darum niedrigsten Geschöpfe der Natur am längsten dauern, die entwickeltsten und edelsten aber am vergänglichsten sein?

Wollten wir aber auch die Ewigkeit, von der Seite ihrer bloßen Erscheinung angesehen, einmal auf die Zeit beziehen, indem sie in der That die unendliche Dauer auch an ihr haben muß, so würde selbst in diesem gewöhnlichen Sinne die Ewigkeit jenen dauernden Gestalten der Natur

nicht zugeschrieben werden dürfen. Wenigstens liegt die unendliche Dauer nicht mit Nothwendigkeit in ihrem Begriffe eingeschlossen, sollten sie auch empirisch unendliche Zeit dauern; was wir aber gar nicht wissen können, da diese nie abgelaufen ist. Der Chimborasso dauert zwar schon eine Weile. Wer steht uns aber dafür, daß ein Erdbeben ihn nicht zertrümmern werde? Kann dies nicht heute, morgen und jeden Tag geschehen? Ja, ist er nicht selbst höchst wahrscheinlicher Weise nur der Trümmer eines größern Berges, dessen Kuppel bei der großen Erd-Revolution, welche den jetzigen Ton der Atmosphäre erzeugte, abgebrochen worden? Insofern also wäre er schon immer nicht ewig, als wir seine Anfangslosigkeit nicht behaupten können, sollte uns Jemand auch seine Endlosigkeit garantiren wollen. Könnten nicht selbst die ewigen Sterne einen ihrer Genossen verlieren, ohne daß ihnen irgend ein Schaden geschähe, und ohne daß, wie man zu sagen pflegt, ein Hahn danach krähen würde? Hat nicht Herrschel in den Nebelflecken sogar sich bildende Welten erkennen wollen? Ja, bei den Kometen ist es fast zur Gewißheit erhoben, daß sie Dunstmassen sind, deren einige ebenso leicht wieder zerstäuben, als sie sich conglomerirten.

Wenn es also nicht auf die Zeit ankommt, in welcher eine Sache dauert, um von ihr die Ewigkeit auszusagen, sondern auf den Inhalt: so ist die nächste Frage die, wie sich denn nun der einem Gegenstande der Natur zu Grunde liegende Gedanke zur Erscheinungsweise dieses Gegenstandes verhalten muß, um ihm die Ewigkeit zu verleihen. Denn daß er nur überhaupt darin ist, genügt wohl nicht. Sonst würde, da es kein Wesen der Natur giebt, das stiefmütter-

lich genug von ihr behandelt worden wäre, um durchaus jedes Gedankens untheilhaftig zu sein, indem jede Einzelnheit ja doch ihre Gattung als die allgemeine schaffende Idee derselben in sich trägt, eigentlich daraus folgen, daß eine jede ewig wäre. Der Gedanke muß also in dieser Sache eine ihm entsprechende Darstellung gefunden haben, und allen seinen Bestimmungen nach sich darin entwickelt haben, nicht blos verkümmert und zum Widerspruche mit einer solchen Existenz verknüpft sein. Der Grad dieser Theilnahme der einzelnen Erscheinungen an der allgemeinen Idee ist nun aber ein sehr verschiedener; und je mächtiger, klarer und durchgreifender der Gedanke in einer Erscheinung hervorgetreten ist, desto eher wird sie dann auch auf Ewigkeit Anspruch machen können.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen können wir also den Begriff der Ewigkeit so festsetzen, daß sie eben nichts Anderes ist, als das ihrem Begriffe Angemessensein einer Realität. *Alles das ist also ewig, was seinem Begriffe entspricht.*

Kehren wir nun wieder zu unsern vorigen, der Natur entlehnten Beispielen zurück: so werden wir in jenen langdauernden Wesen nur einen dürftigen Anklang des Gedankens finden, worin die Idee der Natur sich noch durchaus nicht eine adäquate Realität hat verschaffen können. Das Licht, welches die Substanz der Sternbilder ausmacht, ist zwar eine Darstellung des Gedankens, aber nur der abstracten Identität, der jede Erfüllung und jeder Inhalt noch fehlt. Auch zu Stein hat sich die Intelligenz, wie Schelling sagt, in der Natur gemacht; aber an dieser rohen Masse kann sie keinen entsprechenden Ausdruck gewinnen. Die organischen

Gebilde der Natur drücken dagegen auf eine viel angemessenere Weise die stete Thätigkeit, das Leben und den Proceß des Gedankens aus, indem sie die starre Materie mit in diese Lebendigkeit hineinreißen; so daß der Organismus sogar als das vollkommenste Abbild der Intelligenz in der Natur aufgefaßt werden muß. Denn wie der Gedanke eben nichts ist, als der Proceß des sich stets vereinzelnden und damit verwirklichenden Allgemeinen: so ist auch der thierische Organismus nur der Proceß, die Gattung stets in den Einzelnen zur Darstellung zu bringen, und die Materie zu idealisiren, während im Stein die Materie in ihrer spröden Einzelnheit dem Gedanken widersteht, und nur langsam verwittert. Im Gattungs-Processe geht dagegen das Einzelne fortwährend aus der Gattung hervor; und ebenso bildet das Einzelne in seinem innern Processe immer mehr den Typus seiner Gattung aus, will sich zum adäquaten Ausdruck derselben machen, und hebt im Tode eben seine gesonderte Existenz auf, weil sie der allgemeinen Idee nicht nach allen Seiten hin gemäß ist.

Da mithin der Gedanke die Ewigkeit gewährt, und diejenige Existenz am meisten Theil an der Ewigkeit hat, in welcher der Gedanke sich am vollständigsten ausgeprägt hat: so bleibt es hierfür gleichgültig, wie lange ihre Dauer gewesen sei, oder war, oder sein wird. Diese Realisirung des Gedankens ist allein und für sich selbst das wahrhaft Seiende; auf seine Gestalten können wir also die Worte Göthe's anwenden:

> Es sind nicht Schatten, die der Wahn erzeugt.
> Ich weiß es; sie sind ewig, denn sie *sind*.

Aus diesem Begriffe der Ewigkeit, seinem Begriffe zu entsprechen, folgt, da zu diesem Entsprechen zwei Seiten erforderlich sind, daß die Ewigkeit nicht eine einfache Existenz, sondern das Verhältniß dieser beiden Seiten ist. Nicht der Begriff als solcher ist das Ewige, noch umgekehrt irgend eine Realität; sondern an den Punkten tritt das Ewige hervor, wo der Begriff und seine Realität zusammentreffen. Ein Gedanke, dem die Realität fehlt, ist ein leeres Ideal, und um so weniger ewig, je längere Zeit er sich so nur in den Köpfen der Menschen herumtreibt. Denn freilich in der Geschichte wird er zuerst eine kurze Zeit im Geiste einiger vorgeschrittenen Individuen vorhanden sein, ehe er in das Bewußtsein und den Willen Aller übergeht, um als wirkliche Existenz allgemeine Anerkennung zu finden. Umgekehrt eine äußerliche Existenz, die keine wahrhafte Darstellung eines Gedankens, nicht gedankenvoll ist, ist ebensowenig ewig, sollte sie auch lange, ja unendliche Zeit dauern. Sie dauert vielleicht gerade darum so lange, weil kein Gedanke in ihr das Treibende ist, der, indem er zum Durchbruch käme, die irdische Schaale zertrümmerte, um sich dadurch Luft zu machen; und wir kommen so hier von einer andern Seite her zu dem Satze, daß eine Existenz um so länger dauert, je mittelmäßiger oder schlechter sie ist, und je weniger sie den Begriff des Lebens, der in der ewigen Wechselwirkung der Kräfte besteht, aus sich hervorbrechen läßt. Denn sie bekümmert sich nicht um den Proceß und Fortschritt des Gedankens; und dieser läßt sie seinerseits ebenso an seinem Wege liegen, und unangerührt fortvegetiren, und zwar oft um so mehr, je länger sie schon gedauert hat.

Doch da die Ewigkeit auch nicht durchaus gleichgültig gegen die Zeit, noch außerhalb derselben ist, wenn es bei ihr auch nicht allein auf die Dauer der Zeit ankam: so müssen wir jetzt das nähere Verhältniß von Zeit und Ewigkeit feststellen.

Zuerst und vor allen Dingen sehen wir nunmehr, nicht blos wegen des immer Unvollendetseins des unendlichen Progresses, sondern aus einem tiefern Grunde ein, warum die unendliche Dauer nicht die Ewigkeit ist, obgleich diese sich jene untergeordnete Kategorie wohl auch unterwirft. Denn bei der unendlichen Dauer kommt es noch nicht auf den Inhalt an, sondern nur auf die Zeit, welches auch der Inhalt des so in der Zeit Perennirenden sei. Etwas kann unendliche Zeit hindurch existiren, ohne seinem Begriffe zu entsprechen; und so werden wir es unmöglich eine ewige Gestalt nennen können. Mit Recht ist daher auch derjenigen Gestalt, welcher in den religiösen Vorstellungen eben diese dem Begriff nicht entsprechende Realität als charakteristisches Merkmal vorzugsweise beigegeben worden ist, ich meine der Vorstellung des Teufels, die unendliche Dauer abgesprochen worden; denn diese unendliche Dauer ist eben die Form, unter der fürs gemeine Bewußtsein der Begriff der Ewigkeit allein erscheint, weil sie in der That das Element seiner Erscheinung ist. Der Teufel ist also nach der kirchlichen Lehre ein später abgefallenes, seiner Göttlichkeit verlustig gegangenes Wesen, das auch mit dem Ende der Zeiten gänzlich überwunden werden soll, damit Gott wieder Alles in Allem sei.

Überhaupt ist eine unendliche Dauer, in ihrer Isolirung festgehalten, eine trübe, unklare Vorstellung, die bei

näherer Analyse in sich selbst zerfällt, und der mindestens die Realität nicht zukommt; so daß sie also am wenigsten für den Ausdruck der Ewigkeit gelten kann. Die Continuität der Zeit nöthigte uns zwar, nirgends einen absoluten Weltanfang noch ein absolutes Weltende anzunehmen. In der steten Succession der Zustände folgt eine Veränderung auf die andere, wie eine der andern vorhergegangen ist. So weit wir aber auch die Kette der Ursachen hinauf, oder die Kette der Wirkungen hinunter verfolgen: so werden wir doch nie auf einen ersten oder letzten Punkt kommen, wo dieser Faden abrisse. Die Unendlichkeit, die wir in die Zukunft hinausschieben, oder in die Vergangenheit zurückverlegen, ist also Eine so wenig wirklich, als die andere. Zwei realisirte Unendlichkeiten würden sich sogleich selbst widersprechen; jede wäre nämlich durch die andere begrenzt, und so jede nur eine endliche Reihe. Aber auch die Annahme nur Einer vollendeten Unendlichkeit ist ebenso widersinnig; denn immer würde für die andere Reihe nichts übrig bleiben, da ein Unendliches keine Grenze duldet, außerhalb welcher es sich befände. Die Zukunft ist dann schon deshalb nicht vollendet, weil sie noch gar nicht einmal angefangen. Wollten wir daher die Vergangenheit als die realisirte Unendlichkeit behaupten, so wäre diese Reihe ja abgelaufen; jedes Abgelaufene ist aber als solches eben selbst nur endlich, nicht unendlich.

Die unendliche Dauer ist mithin schlechterdings nur eine Möglichkeit, nie etwas Wirkliches; wir haben die Fähigkeit, in der Vorstellung immer weiter rückwärts oder vorwärts zu gehen, ohne auch nur in ihr, so wenig als vorhin in der Wirklichkeit, auf einen äußersten Punkt zu

treffen. Wenn also die unendliche Dauer nur eine Möglichkeit ist, wie können wir ihr die Ewigkeit zugestehen, da diese vielmehr die Erfüllung dieser Möglichkeit, die Wirklichkeit, die nach allen Seiten hin dem Begriffe entspricht, folglich die absolute Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit ist?

Wir haben daher schon in unsern geschichtlichen Untersuchungen den Widerspruch leise angedeutet, in den man geräth, sobald man die Unsterblichkeit der Seele daraus beweisen will, daß die unendliche Dauer des Individuums nothwendig sei, wenn die in ihm vorhandene Idee der moralischen Vollkommenheit sich realisiren soll. Man hat zwar sehr Recht, die der Heiligkeit vollkommen entsprechende Realität des sittlichen Menschen für die Grundlage seiner Ewigkeit zu behaupten. Indem man aber annahm, daß die Realisation dieser Idee nur in der unendlichen Zeitdauer möglich sei, und man sie dann bestimmter als eine allmälige Annäherung an die Heiligkeit bezeichnete: so ist klar, daß, wenn man sich unendliche Zeit einer Idee nur annähert, man dieselbe nie erreicht, sondern immer von einem Ziele entfernt bleibt, das nur in der Unendlichkeit erreicht werden soll. Dadurch, daß man die Vorstellung der unendlichen Dauer zu Grunde legte, hat man also die Ewigkeit, als das Entsprechen von Begriff und Realität, das in der Heiligkeit allerdings vorkam, wieder unmöglich gemacht. Auch ist es dann gleichgültig, wie nahe oder wie ferne man noch dem Ziele sei. Denn immer ist noch eine Unendlichkeit dazwischen, ehe ich bei demselben angelangt bin. So viel Zeiten auch durchlaufen, so viel Zustände auch durchgemacht und Vollkommenheiten hinter sich

gebracht worden sind: so komme ich dem Ziele, diesem Unendlichen, nicht näher; ziehe ich das Erreichte von der Unendlichkeit des zu Erreichenden ab, so liegt diese, nach Haller, immer noch ganz vor mir. Denn sonst würde die abgezogene Zahl die, von der sie abgezogen werden soll, vergrößern, ihr Complement bilden, diese also nicht eine unendliche sein.

Ist die Ewigkeit nun weder der unendliche Progreß der Wirkungen in die Zukunft, noch der unendliche Regreß der Ursachen in die Vergangenheit, so bliebe von den Dimensionen der Zeit nur die Gegenwart als der würdige Sitz der Ewigkeit übrig. Und das fände auch schon darin seine Berechtigung, daß die Gegenwart das einzig Wirkliche ist, während Zukunft und Vergangenheit blos in der Vorstellung des Menschen als seine Hoffnungen und Erinnerungen existiren. Dennoch ist die Gegenwart, als das Beschränktsein auf den Einen flüchtigen Augenblick, der stets entschwindet, so wie man ihn festhalten will, vielmehr das gerade Gegentheil der Ewigkeit. So hat die Ewigkeit kein Verhältniß zu irgend einer einzelnen Dimension der Zeit, wenn wir jede isolirt nehmen; und da sie dennoch nicht außerhalb und jenseits der Zeit sein soll, so können wir diesen Widerspruch auf die einfachste, aber auch genügendste Weise dadurch lösen, daß wir sagen: sie ist selbst ein Verhältniß dieser drei Zeit-Dimensionen zu einander, und zwar die absolute Einheit und Durchdringung derselben.

Was heißt dies näher? Das Ewige als das Allgemeine, welches sich im Einzelnen verwirklicht, hat also allerdings ein Verhältniß zur Zukunft; es tritt stets ins Dasein, und gebiert auf diese Weise immer die Zukunft. Ebenso

nimmt es auch stets andere Einzelnheiten in seinen Schooß zurück, läßt sie vergehen, und bedeckt sie mit diesem Schleier der Vergangenheit. Als die Gestalten zerstörend und hervorbringend, ist es zugleich das stets Gegenwärtige, nie Alternde, immer sich Gleichbleibende. Das Allgemeine beharrt also im wechselnden Übergange dieser Dimensionen in einander, als das, was ist, war und sein wird; es ist der in diesen Unterschieden sich hindurchziehende Faden, der an der Gegenwart das Moment seiner Wirklichkeit, an Zukunft und Vergangenheit die unendliche Fülle seiner Möglichkeit hat. Das absolut Allgemeine, das jedesmal in Einer Gestalt erscheint, birgt in dieser Gestalt des natürlichen und geistigen Universums, die wir die gegenwärtige nennen, ebenso alle vergangenen Gestalten, als deren Ursachen; denn sie ist das Resultat aus der Arbeit aller vorangegangenen Zeiten. Ebenso sind in ihrem innern Ansich die Saaten der Zukunft, als ihre Wirkungen, schon angelegt, und mit dem rollenden Laufe der Zeiten ans Licht zu treten bestimmt. Ungeachtet dieses steten Wechsels der Zeiten, bleibt also das absolut Allgemeine sich stets gleich, weil es in jeder seiner Gestaltungen die ganze Substanz aller vergangenen und zukünftigen in sich trägt. Es ruht daher unverändert in der Gegenwart, wie sehr in den Fluthen der Zeiten die Wellen auch einander stoßen und verdrängen mögen.

Diese Gegenwart, als das allein Wirkliche, endet nie, weil sie die Zukunft und die Vergangenheit nicht mehr außer sich hat, sondern als seine Momente in sich begreift. Diese absolute Gegenwart des sich in jeder seiner Gestalten ausdrückenden Allgemeinen, das, ungeachtet des unend-

lich dauernden Wechsels der Zeiten, stets mit sich identisch bleibt, ist nun die Ewigkeit. Die Ewigkeit ist also der wahre vollendete Begriff oder der Gedanke der Zeit selbst, die Auflösung der in derselben enthaltenen Widersprüche, indem die stete Unruhe derselben zugleich die absolute Ruhe und Dasselbigkeit geworden, und Ein Augenblick mit der unendlichen Dauer zusammengefallen ist.

Man sagt, die Zeit ist schnell. Wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen.

Die Ewigkeit ist, als das allein Gegenwärtige, in jedem Moment vollständig verwirklicht; denn in jedem entspricht der Begriff der Realität, und zu diesem Entsprechen bedarf es nur eines einzigen Augenblicks. Weil aber ebenso kein Moment angenommen werden kann, wo die unendliche Idee ihrem Erscheinen nicht entspräche, so dauert dies Entsprechen auch unendliche Zeit; und die perennirende Dauer ist also nothwendig die Erscheinungsweise des Ewigen, die aber durch diese Verbindung ihre Widersinnigkeit verliert, weil sie nunmehr nicht vollendet zu sein braucht, um die Manifestation des Ewigen zu sein. Das Ewige hat also die unendliche Reihe vorwärts und rückwärts als seine Momente unter sich, ohne selbst in diesen unendlichen Wechsel gerissen zu sein.

Nachdem wir in dem heute Entwickelten den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ebenso auflösten, als in der vorigen Stunde den des Allgemeinen und Einzelnen: so haben wir nun das Resultat aus dieser doppelten metaphysischen Betrachtung zu ziehen, indem wir auch diese beiden Gegensätze wieder auf einander reduciren und ihr gegenseitiges Verhältniß angeben müssen.

Das Allgemeine, das noch nicht zum Processe des individuellen Lebens herabgestiegen ist, können wir das abstract Allgemeine nennen, das jenseits der lebendigen Einzelnheit steht. Indem es auf diese Weise der Vergänglichkeit entnommen ist, hat es vom Ewigen nur die Eine Seite, nämlich die Seite seiner Erscheinung, die todte Ruhe oder die unendliche Dauer erhalten. Hierher gehört die allgemeine Lebendigkeit der Erde, welche nur die allgemeine Möglichkeit des individuellen Lebens ist, und so dessen unwankende Voraussetzung bleibt, aus welcher die Einzelnen sich ausscheiden, und in die sie wieder zurückkehren. Die Erde ist auf diese Weise mit ihren Riesengliedern, den Gebirgsmassen, des individuellen Lebens ruhiger Boden, ihr eigenes Leben aber nur ein vergangenes, erstorbenes. Dies allgemeine Leben der Erde ist dann selbst wieder nur ein Moment des allgemeinen kosmischen Lebens; und auch die Glieder dieses Lebens, Sonne, Mond und Sterne, theilen die träge Ruhe und ewige Einerleiheit des natürlichen Lebens der Erde.

Wie das wirkliche einzelne Individuum, das in höchster Stufe, als Mensch, sich zum Bewußtsein erhebt, an jenem allgemeinen Individunm die abstracte Grundlage seiner Existenz hat: so hat es an dem absolut Allgemeinen, dem schaffenden Gedanken, das von Innen treibende Princip, wodurch es zur Thätigkeit gebracht, aber auch in die Veränderung gerissen wird. Das Individuelle verläßt also einerseits die todte Ruhe des abstract Allgemeinen, hat Theil an dem ewigen Processe des sich entwickelnden Gedankens, ohne darin aber andererseits schon die abso-

lute

lute Gleichheit desselben mit sich zu erringen. Das wirkliche Individuum gehört also in seiner Einzelnheit am eigentlichsten der Zeit, und zwar nicht als einer unendlichen Dauer, sondern als dem seine Geburten stets wieder verschlingenden Kronos an. Wenn es an seinem Theile die Verwirklichung des Allgemeinen dargestellt hat, so geht es nach seiner sterblichen Seite in den Schooß des allgemeinen natürlichen Individuums, nach seinem unsterblichen Theile aber in den ewigen Gedanken des absolut Allgemeinen zurück; denn es ist nur Ein Glied Einer Gestalt des Absoluten, die selbst im Laufe der Zeiten verschwindet. Ewig ist es also, weil es eben, als die Seite der Realität, seinem absoluten Begriffe entspricht, und diese adäquate Erscheinung des Allgemeinen im Individuellen eben die Definition der Ewigkeit ist.

> Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
> Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Insofern das Einzelne jedoch als solches sich nur in dieser beschränkten Spanne der Zeit dauernd weiß, stellt es auch nur so lange die Ewigkeit an ihm dar.

Das absolut Allgemeine endlich, welches sich in allen Einzelnen verwirklicht, fügt zu dem Processe und ewigen Wechsel derselben nun aber noch die dauernde Ruhe des abstract Allgemeinen hinzu. Es ist selbst Proceß, wie das einzelne Individuum; denn es legt sich in die unendliche Reihe seiner Gestalten aus. Es erhält sich aber zugleich in diesem Processe, wie das allgemeine Erd-Individuum, weil es nicht, wie das Einzelne, Ein vorübergehendes Mo-

ment dieses Processes, sondern, als Totalität seiner Momente in sich selbst, das in allen Gliedern dieses Processes Gegenwärtige und ihn Regierende ist; so daß es im ewigen Processe zugleich ewig in sich ruht. Das Schlechteste dauert also, wie das Beste: aber mit dem Unterschiede, daß jenes noch vom Proceß der Mitte ausgeschlossen ist, während dieses ihn, ohne sich darin zu verlieren, als die eigene Weise seiner Erscheinung an sich selber hat.

Sechste Vorlesung.

Natur des endlichen psychologischen Geistes.

24. Juni.



Meine Herren!

Nachdem wir die metaphysische Grundlage unserer Fragen erörtert haben, müssen wir jetzt die Subjecte, Gott und Mensch, genauer kennen lernen, deren Prädicate, Persönlichkeit und Unsterblichkeit, wir zuletzt zu erklären oder zu rectificiren haben. Diese Subjecte lassen sich aber wieder unter den höheren Begriff des Geistes zusammenfassen; so daß wir zunächst die Natur des Geistes überhaupt zu betrachten haben, um ihn dann in seine Arten, den endlichen und den unendlichen Geist, einzutheilen.

Um den Begriff des Geistes im Allgemeinen angeben zu können, müssen wir ihn gegen Anderes abgrenzen, und im Gegensatze gegen dasselbe bestimmen. Dieses Andere, auf welches der Geist bezogen ist, und gegen das er sich selbst abscheidet, ist nun die Natur. Und wollen wir das Verhältniß Beider in seiner allgemeinsten Form feststellen, so müssen wir sagen: die Natur steht im Gebiete des Raums, während der Geist sich in der Zeit manifestirt. Was dies bedeute, werden wir um so leichter entwickeln können, als wir in unsern frühern Untersuchungen von diesen beiden Formen des Seienden, namentlich von der Zeit, schon Kenntniß zu nehmen Gelegenheit hatten.

Der Raum ist das absolute Außereinander unendlich vieler Punkte, die, ebenso als jeder schlechthin den anderen

von sich ausschließt, dennoch alle ruhig neben einander bestehen; der Raum ist also dieser Widerspruch, daß, indem jedes Hier das andere negirt, mit dieser Negation doch auch wiederum noch kein Ernst gemacht wird.

Hierin liegt nun der eigenthümliche Charakter der Natur. Jede ihrer Gestalten sproßt ruhig neben der andern auf, ohne sich um sie zu bekümmern und von ihr zu wissen; jede ist absolut außer der andern, die Eine hier, die andere dort: und wo die Eine ist, kann schlechthin die andere nicht sein. Dennoch läßt jede die andere friedlich neben sich bestehen; und nur wenn Eine sich in den Ort der andern eindrängen will, entsteht ein Kampf und eine Negation der Gestalten, wo die Eine an der Kraft der andern zerschellt. Ihre Beziehung ist daher eine äußerliche, und ihr Verhältniß das einer blinden Nothwendigkeit; der Gedanke, als die allgemeine göttliche Vernunft, ist zwar das Band, welches die Gebilde der Natur zu Einem systematischen Ganzen zusammenflicht; die Natur selbst weiß aber nichts von dieser ihrer immanenten Einheit. Die göttliche Idee, welche in der Natur in die eisernen Bande der Nothwendigkeit geschlagen ist, ist also in derselben in einer dem Begriff unangemessenen Realität; die absolute Vernunft hat sich in der Natur verloren, ist darin sich selbst entfremdet, und somit nur in der Form des Andersseins.

Die Zeit ist wohl nicht ausgeschlossen bei den Gestalten der Natur; aber weil die Natur ihrem Begriffe unangemessen ist, so kann sie auch nicht die Zeit in deren Begriffe oder die Ewigkeit an sich tragen, sondern fällt der Erscheinungsweise der Zeit anheim. Indem uns nämlich

die Natur das beziehungslose Nebeneinanderbestehen ihrer Gebilde darstellt, so ist das Moment der Zeit, was wir in der Natur finden, nur die als Raum gesetzte Zeit oder das Moment der unlebendigen Dauer, wie es sich besonders in den Gestalten zeigt, die wir neulich das abstract Allgemeine nannten: ich meine den geologischen Organismus der Erde und den Sternenhimmel. Während diese Gestalten der Natur als Individuen dauern, so dauern die organischen nur als Gattungen. Insofern aber alle diese Gebilde auch in den Wechsel der Zeit gerissen werden, so ist ihr Proceß nur ein stets wiederkehrender Kreislauf, theils der himmlischen Bewegung, theils der Jahreszeiten, theils von Leben und Tod; so daß die Natur jede ihrer Veränderungen wieder aufhebt, immer wieder auf denselbigen Punkt zurückkehrt, und so in dem ewigen Einerlei stecken bleibt, von welchem der weise Salomo sagen konnte: „Es giebt nichts Neues unter der Sonne.“

Die Dauer ist also hier nur abstracte Dauer, die Veränderung ebenso nur abstracte Veränderung; denn dies ist das Eigenthümliche der Natur, daß die Kategorien, die an ihr zur Erscheinung kommen, nicht in lebendiger Durchdringung, sondern als vereinzelte Momente auftreten. Wo aber in der Natur eine wahre Entwickelung und ein Fortschritt in der Zeit bemerkbar wird, da steht er immer in Bezug auf die freie Entwickelung des Geistes: wie denn die große Katastrophe, welche die Erde betroffen hat, um ihrer Oberfläche die jetzige Gestalt zu geben, nur die Bedingung für das hervorbrechende Leben des Geistes und also eine durch diesen selbst bewerkstelligte Voraussetzung ist;

und so bezeichnen auch die noch jetzt bemerklichen allmäligen Modificationen der Natur das den Fortschritt des Geistes begleitende Mitleben derselben.

Der Geist dagegen steht vorzugsweise auf dem Boden der Zeit. Denn wie die Zeit in Wahrheit keines ihrer Momente gleichgültig außer dem andern läßt, sondern Zukunft und Vergangenheit in dem untheilbaren Punkte der Gegenwart zusammengedrängt sind: so ist es das Eigenschaftliche des Geistes, seine Bestimmungen, nicht, wie Hamlet es mit der Welt thun will, nur in eine Nußschale, sondern vielmehr in Einen untheilbaren Punkt zu pressen, der aber, dem Raume entzogen, erst dadurch zur unendlichen Expansion in sich selbst gelangt. Dieses stete Beisichsein und Gesammeltsein des Geistes macht nun die Freiheit desselben aus, wonach er nie einer ihm fremden Gestalt Preis gegeben ist, also der Nothwendigkeit nicht anheimfällt, sondern in jeder seiner Gestalten sich selbst gleich und unverändert bleibt, da in einer jeden sein ganzes Wesen zur Erscheinung kommt. Seinen Unterschieden fehlt das äußerliche Bestehen; sie sind immer nur durch die Freiheit gesetzte, und wieder aufgehobene. Diese freie Thätigkeit ist die eigene Substanz des Geistes, der, wie die Zeit selber, nie ruht, sondern in steter Bewegung ist.

Indem man die Schätze des Geistes auf diese Weise nicht als ruhende Gestalten im Raume neben einander stellen, noch in diesem Außereinander aufweisen kann: so ist, was der Geist besitzt, in die absolute Einfachheit des Gedankens zurückgegangen, wo eben Keines das Andere ausschließt, sondern Alles zu Einer Einheit zusammengeschmolzen ist. Insofern dann diese Gestalten sich dennoch Eine

von der andern unterscheiden und als selbstständige auftreten sollen, so kann dies nur im Nacheinander der Zeit, d. h. in der Geschichte, Statt finden. Die Geschichte ist also die Weise der Offenbarungen des Geistes; sie gehört aber nur der Erscheinung desselben an. In Wahrheit sind auch hier die Gestalten des Geistes nicht eine außer der andern, indem wir ja in der jedesmaligen Gestalt der Gegenwart die ganze Reihe der vergangenen und zukünftigen in Form der Möglichkeit aufgenommen sahen.

Im Gegensatze zum reellen Außereinander der Natur ist somit der Charakter des Geistes die absolute Idealität. Die Natur ist an jedem Punkte des Raums, und in jedem Momente der Zeit immer nur dies Eine mit Ausschluß aller andern Bestimmungen. Ungeachtet des unendlichen Reichthums der Natur, kann sie ihn doch nie überschlagen, und zusammenzählen; überall, wo man sich an sie wendet, ist sie also äußerst arm. Der Geist aber ist in jedem Punkte die ganze Fülle seines Seins, und verliert bei der unendlichen Mannigfaltigkeit seine absolute Einfachheit nie; und das ist es eben, was wir die Idealität nennen.

Während daher in keinem einzelnen Theile der Natur die Realität der Idee entspricht, sondern nur insofern, als ein denkender Verstand alle auseinander geworfenen Glieder der Natur, ihr selber unbewußt, in den Einen Brennpunkt des Erkennens concentrirt: ist der Geist dagegen durch sich selbst an jedem Punkte Centrum, und übersieht von ihm aus die ganze Peripherie; ja in jedem dieser Punkte reflectirt sich, wie in einem Central-Spiegel, das ganze Panorama seines Umkreises. Der Geist entspricht also seiner Idee in jedem Punkte seiner Realität; und die wahre

Ewigkeit ist mithin das Erbtheil des Geistes, statt daß wir der Natur, unbeschadet der steten Veränderung ihrer Gebilde, nur die unendliche Dauer, als die bloße Erscheinungsweise der Ewigkeit, zugestehen konnten.

Wollen wir nun aus diesem allgemeinen Begriffe des Geistes ausscheiden und für sich herausheben, was dem menschlichen oder endlichen Geiste angehört, so scheint eben der Begriff eines endlichen Geistes einen Widerspruch in sich zu schließen. Nach Allem, was wir aufgestellt haben, kommt nämlich der Natur allein der Charakter der Endlichkeit zu; sie ist überall begrenzt und beschränkt, jede ihrer einzelnen Gestalten also eine endliche. Da im Geiste aber alle Unterschiede und Bestimmungen stets in Eine lebendige Einheit zurückgenommen sind, wie im untheilbaren Punkte des Ich der unendliche Reichthum seiner Vorstellungen, ohne sich zu stoßen und zu bewegen, aufbewahrt ist, so ist der Geist eben das Gegentheil der endlichen Naturerscheinungen; er ist das ewig mit sich identisch bleibende Wesen, das sich beim unaufhörlichen Wechsel aller seiner Unterschiede erhält.

Bevor wir dieser sich uns darbietenden Schwierigkeit entgegentreten, wollen wir zunächst die Natur und den Geist auf die früher von uns erörterten metaphysischen Begriffe beziehen; vielleicht bahnen wir uns auf diese Weise den Weg zur Lösung jenes Widerspruchs. Was nun diese Beziehung betrifft, so leuchtet ein, daß der Natur die Einzelnheit, dem Geiste die Allgemeinheit zukommt. In der Natur ist die allgemeine göttliche Idee immer vereinzelt; im Geiste ist jeder einzelne Unterschied immer in die einfache Idealität des Allgemeinen getaucht. Und wenn wir

davon ausgingen, daß die Zeit das Element des Geistes sei: so wissen wir jetzt, daß sie es nur als totale Zeit, als der allgemeine Begriff derselben, mit Einem Worte, als Ewigkeit ist, während die Natur, eben weil sie dem Außereinander des Raums angehört, damit auch den außer einander fallenden Momenten der Zeit, d. h. der Zeit in ihrer Vereinzelung und Verendlichung, angehört. Die Natur vergeht im Einzelnen und dauert im abstract Allgemeinen, während nur der Geist ewig lebt. Wäre aber der Geist, als das Ewige, Allgemeine, wieder nur die Eine Seite zu dem Zeitlichen und Einzelnen der Natur: so würde er dadurch selbst zu etwas Endlichem, Beschränktem, mit einem Wort, zu einem *seienden* Unterschiede. Der Geist greift also über die Natur über; er ist er selbst und sein Anderes, und damit erst wahrhaft unendlich. An diesen Punkt müssen wir anknüpfen, wenn wir die Natur des endlichen Geistes und die Nothwendigkeit seiner Entstehung aus dem unendlichen begreifen, und damit die Schwierigkeiten, die der Feststellung seines Begriffes hinderlich sind, entfernen wollen.

Weil der Geist nämlich das Übergreifende, Durchdringende, Allgemeine ist: so bildet er das immanente Wesen der Natur, deren innerster Kern ja der göttliche Gedanke ist; und von der Seite der Natur angesehen, bedarf sie eben dieser höhern Grundlage, weil sie, als endlich, in sich selbst zerfallen und sich auflösen würde, wenn sie dieses Halts entbehrte. Die Beziehung des Geistes auf die Natur ist aber, wie jede seiner Bestimmungen, nicht eine ruhende, seiende; sondern wenn wir die Substanz des Geistes als seine Thätigkeit auffaßten, so besteht dieselbe darin,

die Endlichkeit der natürlichen Unterschiede stets aus sich herauszusetzen, um sie stets idealisiren, stets wieder in sich zurücknehmen zu können. Das bloße Negiren des Außereinander der Natur wäre aber wieder eine eben solche Einseitigkeit, als wenn ihre Unterschiede nur in ihrer todten Ruhe gelassen würden. Nur der ununterbrochene Proceß zwischen diesen beiden Extremen constituirt daher das wahre Leben des Geistes. Indem nun alle Bestimmungen des Geistes Unterschiede seiner selbst, oder durch ihn selbst gesetzte Unterschiede sind: so setzt der Geist in seinem Verhältnisse zur Natur ihre Unterschiede als die seinigen, damit aber sich selbst als einen natürlichen oder endlichen, indessen lediglich, um diese Bestimmung ebenso auch wieder aufzuheben.

Hieraus fließt nun die Natur des endlichen Geistes. Er ist das stete Hervorgehen, Bewußtwerden oder Zum-Durchbruch-Kommen des unendlichen Geistes aus und in der Natur, ein fortwährendes Erlösen der Natur. In der Geburt jedes Menschen schlägt die Blüthe der Natur in die Flamme des Geistes aus. Jede Empfängniß im Schooße der Mutter ist eine Zeugung des Geistes, ein in die Natur gelegter Same, damit aus ihr die Saaten der Ewigkeit hervorsprossen. Der Mensch ist also der Geist, insofern er aus der Natur entsteht, von ihr ausgeht und an sie gebunden ist: so aber noch nicht Geist ist, weil ihm noch die Freiheit fehlt. Diese Freiheit muß dem Geiste aber auch am Anfang fehlen, weil es im Begriffe der Freiheit liegt, nicht blos zu sein, sondern sich hervorzubringen; denn brächte sie sich nicht in der Zeit durch eigene Thätigkeit hervor, sondern wäre sie unmittelbar durch ein An-

deres gegeben, so wäre sie eben nicht Freiheit. Der endliche Geist ist also ein nothwendiger Durchgangspunkt, damit der Geist durch Aufhebung seiner Natürlichkeit sich selbst zur Unendlichkeit befreie.

Es erhellt hieraus, daß die Endlichkeit des Geistes nicht eine fixe Bestimmtheit desselben ist, sondern nur zum Anstoß dient, den er sich selber giebt, um sich durch eigene Thätigkeit zur Ewigkeit zu erheben, und sie damit erst wahrhaft zu besitzen. An sich ist die Unendlichkeit, diese vollkommene Herrschaft des Gedankens über die Natur, zwar auch am Anfang vorhanden: aber weil sie noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, so ist sie dann noch nicht in die Wirklichkeit getreten; vielmehr ist diese vollendete Realisirung der Idealität des Geistes als das Endziel seiner Wege auszusprechen. So ist der Widerspruch, der in der Endlichkeit des Geistes liegt, gehoben. Denn weil er die Thätigkeit des Idealisirens ist, so muß er selbst diesen Widerspruch, diese Grenze in sich setzen, um sie dann wieder aufheben zu können; dazu bedarf er aber der zeitlichen Entwickelung.

Nach dieser Ableitung des endlichen Geistes haben wir nun die Momente desselben kurz anzugeben, die wir aber ebensowenig als feste Bestimmungen desselben werden fassen dürfen, sondern nur als so viel Stufen ansehen müssen, die er durchläuft, um zu seiner letzten Befreiung zu gelangen, und in das Reich des unendlichen Geistes zu münden.

Der Geist, indem er sich selbst zur Natur macht, erscheint eben in ihr als jenes allgemeine Band der Nothwendigkeit, oder als die sich in der Natur nur verlierende göttliche Idee; und diesen Geist können wir die Weltseele nennen,

welche die ganze Natur zusammenhält und den Proceß ihres Lebens anfacht. In dieser allgemeinen Seele der Natur sind alle Gestalten derselben als ideelle eingeschlossen, und ebenso gehen sie auch aus ihr hervor; denn die Natur kann nicht sich selber tragen. Diese Weltseele dürfen wir aber nicht als eine abstract allgemeine, außer den einzelnen Existenzen der Natur setzen; denn so würden wir sie wieder zu etwas ganz Beschränktem machen. Ebensowenig kommt sie aber auch schon, als allgemeine, in einer einzelnen Existenz der Natur zum Bewußtsein; denn in der Natur erscheint Alles unter der Form der Einzelnheit.

Indessen wenn der Geist das stete Idealisiren der äußerlichen Unterschiede der Natur ist, so kann er auch das räumliche Außereinander der Natur nicht so lassen, wie es ist; sondern die Thätigkeit des Geistes auf die Natur kann eben nur darin bestehen, daß diese Äußerlichkeit der Natur allmälig aufgehoben, und diese selbst also dem Geiste immer mehr entgegengehoben werde. Da aber jede dieser Umwandelungen der Natur wieder zu einem seienden Unterschiede werden muß, so kann die Reihe dieser Gestalten, welche eine stufenweise Vergeistigung der Natur darstellt, nicht in die Zeit fallen, sondern die Glieder derselben müssen im Raume neben einander bestehen. Zunächst ist das Band dieser im Raume außereinander fallenden Gebilde nur die äußerliche Beziehung derselben in der Bewegung: im Sonnensystem hat jedes Glied noch eine vollkommen materielle Selbstständigkeit, die durch ihre räumliche Beziehung auf einander gar nicht aufgehoben wird. Im Organismus, als der höchsten Spitze der Natur, ist dagegen die ganze Materiatur selbst in den Proceß hineinge-

rissen und zum ideellen Einheitspunkte zusammengefaßt; das Leben besteht eben darin, daß jedes Glied durch die anderen absorbirt und für dieselben aufgeopfert werde, sich dabei aber ebenso erhalte und zum Selbstzwecke mache.

Dieser Einheitspunkt nun des thierischen Organismus, in welchen alle Unterschiede des materiellen Leibes zurückgenommen worden, ist das, was wir die Seele nennen, das ursprüngliche und thätige Princip des organischen Körpers, welches formbildend für ihn ist. In der Seele des individuellen Organismus hat die allgemeine Weltseele ihre höchste Verwirklichung innerhalb der Natur, also ihr adäquates Dasein erreicht, insofern die Natur überhaupt ein solches darbieten kann, da sie eben die göttliche Idee in der Form des Andersseins ist. Diese Seele, welche das Band des Leibes ist, wie die Weltseele das des ganzen Universums, ist die niedrigste Stufe des endlichen Geistes. Die belebte Materie ist nicht, wie die unorganische, nur von Außen bestimmt, sondern entwickelt sich aus einem innern Principe. Da in ihr somit die wesentliche Bestimmtheit der Natur aufgehoben ist, so zeigt sie das erste Hineinscheinen des Geistes. Aber dieser geistige Einheitspunkt ist ebenso auch noch ganz von der Materie abhängig und an sie gebunden, indem er nur die Idealität der Materie innerhalb ihres Bestehens ist.

Wenn die Seele diese an die Natur gebundene Seite des Geistes ist, so ist wenigstens so viel klar, daß der Geist, insofern er nur seelenhaft ist, nicht unsterblich sein könne. Denn diese Seele ist eben nur das den Ernährungs- und Lebensproceß Unterhaltende; und da die Pflanzen nur diese Weise der Seele haben, so fällt es keinem Menschen

ein, die individuelle Form einer Pflanze, nachdem sie verblüht ist, für unsterblich zu halten.

Diese Seele, als noch ganz in die Natur ergossen, ist damit wesentlich eine einzelne, die durch die Materie, deren Form sie ist, bedingt ist. Die Form ist zwar, als das allen Individuen derselben Gattung Gemeinsame, die allgemeine Idee derselben, die sich in jedem Einzelnen als das mit sich Identische erhält. Aber dies formirende Princip kann sich doch nur insoweit und insofern zur Wirklichkeit in dieser Materie bringen, als dieselbe sich nicht widerspänstig dagegen zeigt. Nach der Verschiedenheit der Materie wird diese also auch durch die formbildende Thätigkeit anders gestaltet werden. Die Verschiedenheit der Materie kommt aber selbst wieder daher, daß sie vorher schon eine andere Form hatte, ehe sie von dem formenden Principe, das wir Seele nennen, ergriffen wurde; denn eine ganz formlose Materie ist ein Unding. Hier sehen wir das Princip der Individuation, welches jeden einzelnen Geist zu dem macht, was er ist, aus der Natur entspringen. Die allgemeine Weltseele ist die in Allem sich gleichbleibende Form, der Urtypus der Natur, welcher, indem er sich in der Materie verwirklicht, sich selbst durch die Mannigfaltigkeit der materiellen Unterschiede in seinen vielen Abbildern ins Unendliche hin individualisirt. Das Princip der Individuation ist also ein der Natur angehöriges, indem es durch die natürlichen Unterschiede gewisse geistige Unterschiede festsetzt.

Die letzte Spitze dieses Princips der Individuation ist das Individuum selbst. Von der allgemeinen Weltseele bis zum einzelnen Individuum sind aber viele Stufen genereller oder mehr particularer Unterschiede, welche frei-

lich

lich so wenig als die allgemeine Weltseele für sich als unabhängige Gestalten existiren, sondern als natürliche nur in den Einzelnen zur Wirklichkeit kommen. Sind sie aber auch nur Unterschiede am Individuum selber, so können sie doch nicht die letzte Bestimmtheit desselben abgeben, da es dieselben noch mit vielen andern Individuen gemein hat. Die allgemeinsten natürlichen Unterschiede der Erde, die geistigen Unterschieden der Individuen zu Grunde liegen, sind nun die fünf Welttheile, welchen im Ganzen die fünf Racenunterschiede entsprechen. Innerhalb jedes Welttheils bilden dann wieder klimatische Unterschiede, oder Unterschiede des Bodens u. s. f. den verschiedenen Charakter der Völker, und der Stämme eines Volkes; und das sind die Localgeister. Endlich bietet der Geschlechtsunterschied ein generelles Princip der Individuation unter allen Himmelsstrichen dar. An allen diesen Verschiedenheiten hat das Individuum Theil; schon sie machen, daß dasselbe sich von andern unterscheidet, wenn es darin auch wiederum noch mit vielen übereinstimmt. Alle diese durch die Natur gesetzten Bestimmtheiten der Individuen sind aber an den Leib derselben gebunden, und gehen also mit dem Verschwinden dieser Natürlichkeit unter. Ein Neger oder ein Deutscher zu sein, ist somit Etwas, das der Endlichkeit des Geistes angehört. Und spricht sich nicht auch Christus schon über den Geschlechtsunterschied dahin aus, daß er nicht etwas sei, das ins ewige Leben hineinreiche?

Noch mehr fällt der Endlichkeit des Geistes anheim, was nicht blos eine durch die allgemeinen elementarischen Mächte an dem menschlichen Organismus gesetzte Bestimmt-

heit ist, sondern dem individuellen Leibe als solchen bei der Geburt mitgegeben ist, wiewohl auch diese am Individuum selbst gesetzte Bestimmtheit ihm noch mit vielen gemeinsam ist. Hierher ist die Mischung der Säfte des Organismus, die Heftigkeit, Dicke, Leichtigkeit des Bluts, die leichte oder schwere Erregbarkeit der Galle, das leichtere oder schwerere Verderben derselben, die Menge des Schleims u. s. f., kurz, alles das zu rechnen, wodurch das Temperament des Individuums hervorgebracht wird. Der Grund dieser natürlichen Unterschiede liegt wieder in der Materie, indem die Leibesbeschaffenheit der Eltern, äußerliche Umstände, Gemüthszustände und Zufälle der Mutter während der Schwangerschaft u. s. f. den größten Einfluß auf die Constituirung dieser Säfte gehabt haben. Es ist klar, daß alle diese Unterschiede des Individuums, wie sie dem endlichen beschränkten Dasein ihren Ursprung verdanken, ebenso mit dem Tode des Individuums auch wieder in die allgemeine Natur zurückfließen, und den Elementen zurückgegeben werden, aus denen sich diese besondere Individualität gebildet hatte. Oder ist es möglich, daß dieser sanguinische, cholerische, melancholische oder pflegmatische Charakter länger bestehe, wenn der Tod diese Säfte in diesem Individuum chemisch zersetzt hat? Modificirt sich nicht schon im Leben dieser Charakter durch das Alter? Der sanguinische Charakter, könnte man sagen, ist etwas im Geiste selbst Vorhandenes. Allerdings. Aber er gehört nicht dem Geiste an, insofern dieser unabhängig vom Leibe in sich wohnt, sondern nur insofern derselbe als Seele die Form des Leibes ausmacht.

Endlich hat das Individuum aber auch von der Natur specielle Fähigkeiten und Anlagen, Talente, Genie, ebenso Idiosynkrasien, ganz besondere Sympathien und Antipathien u.s.w. erhalten, welche ihm nun die letzte Bestimmtheit gegen andere Individuen geben, und das Princip der Individuation zu vollenden scheinen. Alle diese Momente sind die sterbliche Seite des Individuums. Den besten Beweis davon liefern diejenigen Besonderheiten des Individuums, die es schon im Leben nach und nach abthut: und so von der Geburt bis zum Tode einen Stufengang durchläuft, in welchem es von der einen zur andern übergeht; die frühere also ein für allemal ablegt, und nicht wieder darauf zurückversetzt werden kann. Das sind die Lebensalter, wo die Temperamente, aber als eine Succession in der Zeit, wieder vorkommen. Das Kind hat nämlich offenbar den sanguinischen, genießenden Charakter, und lebt in ruhiger Einheit mit der Natur. Mit dem Jünglingsalter beginnt der Kampf des Lebens, aber nur als ein ideeller, indem der Jüngling, wie der melancholische Charakter, in sich sich zurückzieht, und sich im Gegensatz zur wirklichen Welt eine Idealwelt ausbildet, die das Product des Unterrichts, und zugleich der Keim der neuen Wirklichkeit ist, die an die Stelle der alten treten soll. Der Mann hat das cholerische Temperament, indem er nun die wirkliche Thätigkeit des Lebens vollführt, und den treibenden Gedanken zur Richtschnur seiner Handlungen nimmt, welche, indem sie den Zorn ihrer Energie gegen die Welt richten, dieselbe umgestaltend fortbilden. Der Greis endlich, dessen Thätigkeit aufhört, weil der Wider-

spruch gegen die wirkliche Welt, aus dem sie geflossen war, abgestumpft worden ist, kehrt zur Einheit mit der Welt, aber durch ruhige Beschaulichkeit, wie der pflegmatische Charakter, zurück. Was die Seele aber schon im Leben aus der Leiblichkeit Stammendes abgeworfen hat, — wie sollten diese Stufen je wieder, und noch dazu nach dem gänzlichen Verwesen dieser Leiblichkeit, in ihr hervortreten können?

Geht aber alle diese bunte Mannigfaltigkeit der Individualität mit dem Tode unter, so fragt sich, was denn von ihr unsterblich sei. Hier könnte es leicht scheinen, daß die Antwort eine rein negative sein müßte. Oder ist hiermit noch nicht das Princip der Individuation vollendet? und müssen wir uns nach etwas Anderem umsehen, worin vielleicht die ewige Seite der Individualität enthalten wäre? Zu dem Ende müssen wir uns an höhere Thätigkeiten der Seele wenden, wo sie aufhört, blos eine natürliche Bestimmtheit zu haben und nur abhängig von der Natur zu sein. Hierher lassen sich zunächst alle erkennenden Thätigkeiten ziehen, vermöge deren die Seele als Ich sich von jedem besondern Inhalt befreien, und also in den Äther der reinen Allgemeinheit erheben kann. So ist sie G e i s t; und wenn die Seele auch mit dem Leibe untergeht, so fragt sich doch, ob auch der Geist noch dieses Loos mit dem Körper theile.

An diesen Punkt haben Göschel und Andere angeknüpft, und lediglich auf diesem Wege die individuelle Fortdauer zu retten versucht, da sie freilich die bisher erwähnten Momente der Seele Preis geben zu müssen glaubten. Doch auch unter diesen höhern Thätigkeiten befinden sich

manche, die noch mit dem Leibe zusammenhangen und so das Schicksal desselben theilen zu müssen scheinen. Ich rechne hierher vornehmlich die Empfindung. In ihr ist die Seele zwar nicht mehr ein Moment der Natur, die Ichheit hat jedes Befangensein in einer solchen Naturbestimmtheit abgestreift; aber der Inhalt der Empfindung ist immer noch eine, wenn zwar in diese Idealität des Geistes aufgenommene Bestimmtheit der Natur, mit der der Geist sich nunmehr unmittelbar identisch weiß. Er erzeugt sie zwar frei in seinem Innern wieder, so daß sie fortan als seine eigene Bestimmung erscheint; aber bei dieser Freiheit ist der Geist doch im höchsten Grade abhängig, da er nur empfinden kann, wenn der empfindbare Gegenstand wirklich vorhanden ist. Auch in der Empfindung ist der Geist also noch auf die Natur bezogen und von ihr bestimmt; mit dem Aufhören des natürlichen Seins hört also auch die Empfindung für die Seele auf, und wir können folglich auch der Empfindung keine Unsterblichkeit zuschreiben.

Daher muß uns auch die Frage in einem Gedichte Klopstocks, ob die Thiere unsterbliche Seelen haben, höchst anstößig und prosaisch vorkommen. So wenig als das organische Lebensprincip, welches in den Pflanzen isolirt vorhanden ist, über die Existenz dieses Organismus hinausreichte: so wenig das Empfindungsvermögen, was in den Thieren hinzukommt, da die Empfindung an die Organe des Körpers gebunden ist. Und dies werden wir um so eher zugeben müssen, als nach der verschiedenen Organisation der Sinneswerkzeuge bei den verschiedenen Gattungen der lebenden We-

sen auch ihre Empfindungen verschieden sein müssen. In dieser verschiedenen Organisation der Sinneswerkzeuge liegt ein neues Princip der Individuation, welches aber, ebenso aus der Materie stammend, als die bisherigen, kein höheres Loos, als die vorhin angedeuteten Seiten der Individualität in Anspruch nehmen kann.

Ferner folgt hieraus, daß auch Alles, was mit der Empfindung zusammenhängt und auf sie als seine Grundlage zurückgeführt werden muß, wie Einbildungskraft, Erinnerung u. s. w., mit dem Leibe untergeht. Denn da die Erinnerung nur Wiedererweckung sinnlicher Bilder ist, wenn neue auf mich einströmen, die Einbildungskraft das Verallgemeinern derselben zu sinnlichen Vorstellungen ist, wie könnten diese Thätigkeiten wirken, wenn die sinnliche Seite des Individuums abgestorben ist?

Wird man sich aber auch leicht gefallen lassen, daß die theoretische Empfindung untergeht: so hält man, besonders in unsern Zeiten, um so inniger an das Gefühl oder das Gemüth fest, und sagt, daß dies das Ewige, Unvergängliche sei, welches allen Wechsel des Irdischen und Sinnlichen überrage. Religion, Sittlichkeit, Alles, was der Mensch Höheres besitzt, soll aus dem Gefühle stammen, und der höhern Heimath entsprossen sein, zu der es der Mensch auch wieder mitnehmen müsse.

Zunächst wollen wir gar nicht in Abrede sein, daß Sittlichkeit und Religion die edelsten Güter des Menschen sind; aber sie entspringen nicht aus dem unmittelbaren Gefühl, wie die Natur es den Menschen einpflanzt. Denn die Gefühle des rohen Naturmenschen flößen ihm eben

eine höchst niedrige Stufe von Religion und Sittlichkeit ein. Nur in einem durch den gebildeten Geist der Weltgeschichte herangereiften Volke sind die Gefühle reiner und veredelter. Sie stammen also aus der allgemeinen denkenden Vernunft des Menschengeschlechts, die der Einzelne dann wieder, seiner natürlichen Individualität gemäß, in seine eigenthümliche Form umgießt. Was mithin das Gefühl Particulares gegen diese allgemeine Vernünftigkeit hat, theils bei rohen Naturvölkern, theils bei einzelnen Individuen gebildeter Nationen, das fließt aus der Quelle der sinnlichen Einzelnheit, welche durch die verschiedene Complexion ihrer Säfte das allgemein Vernünftige modificirt. Wenn daher auch Schleiermacher das Gefühl richtig so definirt, daß es die eigenthümliche Weise sei, nach der jeder unter denselben Umständen denselben Inhalt anders auffaßt: so können wir ihm doch darin nicht beistimmen, daß in dieser Eigenthümlichkeit des Auffassens zugleich die höchste Religiosität des Individuums liege. Denn die religiöse Wahrheit wird dadurch zu etwas ganz Zufälligem, von der leiblichen Complexion eines jeden Abhängigem und also mit derselben Untergehendem.

Das Gefühl, wofür man jetzt lieber Gemüth sagt, ist auf diese Weise nur die Form, unter der ich einen Inhalt, der Allen gemein ist, meiner Particularität anpasse und ihr gemäß mache; und zwar kann jeder beliebige Inhalt, der schlechteste wie der höchste, weil eben hier meine Besonderheit Richterin ist, sich diese Form geben, und darin auf seine Unumstößlichkeit pochen. Denn indem das Gefühl sich nicht auf Gründe und Argumente einläßt, so ist es

unmittelbar als solches zu einem absolut Festen geworden: ohne daß es darum aufhörte, ein durchaus Bodenloses zu sein. Also auch das sogenannte Gefühlsvermögen entstammt nicht der höhern Heimath der intelligiblen Welt, sondern klebt der irdischen Natur an, deren Loos daher auch das seinige ist.

Wenn uns nun so das ganze Individuum als ein Vergängliches auseinanderfällt, so ist das Bleibende am endlichen Geiste nur das, was überhaupt auch schon bei den natürlichen Dingen die unveränderliche Substanz derselben war. Das ist aber das Denken, das eben im menschlichen Geiste nicht, wie in der Natur, zu einer äußerlichen objectiven Gestaltung erstarrt. Wenn nämlich die Natur die Ideen der Dinge oder ihre Gattungen immer nur in vereinzelter Weise darstellt, so kommt im menschlichen Denken diese Thätigkeit des Allgemeinen zum Bewußtsein. Das Ich als Allgemeines hat nur das sich selbst gleiche Allgemeine, die Ideen der Dinge zum Gegenstande, und ist in diesem Beschauen ganz individualitätslos. Denken muß Jeder über denselben Gegenstand dasselbige; und insofern die Einzelnen verschieden darüber denken, haben sie unrichtig oder vielmehr gar nicht gedacht, indem ihre Gedanken dann noch mit dem trüben Stoffe ihrer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen vermischt sind, den sie noch nicht abzuthun vermochten. Im Gedanken soll sich der Geist aber von dieser sinnlichen Seite völlig befreien, ganz in sich selber wohnen, und nur seine eigene Substanz zu Tage fördern.

Das Denken ist mithin nicht eine Eigenschaft, welche

einem sinnlichen Substrat, wie in den natürlichen Dingen, oder auch beim Menschen, insofern er nur Seele ist, inhärirte, sondern bildet die wahre Substanz des Geistes; und wenn wir dieselbe vorhin eine Thätigkeit nannten, so wissen wir jetzt, daß die rastlose Thätigkeit des Denkens die alleinige Substanz des Geistes ausmacht. Er ist nicht etwa das Substrat dieser Thätigkeit, ein ruhendes Ding, an der diese Thätigkeit haftete; sondern das Denken ist selbst das ewige substantielle Band, welches die flüchtigen Momente der Individualität im Leben zusammenhält. Für den endlichen Geist ist freilich der Leib das Substrat dieser Thätigkeit, eben weil es jene leiblichen Unterschiede sind, die das Denken in diesem Individuum verknüpft. Da diese Verbindung nun aber eben im Tode aufgehoben wird, so läßt dieser vom Menschen nichts übrig, als was die reine Energie des Denkens selber ist.

Es ergiebt sich hieraus, daß jeder rein aus dieser innern Quelle geflossene Gedanke ein ewiger ist: und was die Menschheit denkend erworben hat, ein unverlierbarer Schatz bleibt, der mit der sinnlichen Individualität des Menschen, der ihn zuerst dachte, gar nicht verloren gegangen ist; sondern, wie spät es auch immer sei, in die Köpfe der Mitlebenden eindringt, von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, und in jedem neu sich entfaltenden Geiste tausendfache Früchte trägt. Da der Gedanke am Gehirn des Individuums noch die anthropologische Grundlage seines Entstehens hat, so hängt es zwar von der Organisation eines Gehirns ab, ob es überhaupt Gedanken, und näher solche Gedanken haben kann. Aber einmal, wie

Minerva aus dem Haupte Jupiters, aus dieser Blüthe der leiblichen Organisation hervorgekeimt, streift der Gedanke jeden Rest irdischer Beschränktheit und Abhängigkeit ab, um fortan im Geisterreiche unaufhaltsam zu wirken. Jede Religion, jede sittliche, politische Gemeinschaft eines Volkes beruht auf Gedanken, die ein Volk gebildet haben, und durch ihre Umbildung ein anderes Volk zu höherer Stufe der Cultur führen werden. In der Philosophie spricht sich dieser Gedanke in seiner höchsten Reinheit aus; und bildet in deren historischen Systemen die ewigen Wahrheiten, welche der höchste Schatz des Menschengeistes sind.

Fassen wir nun diese Thätigkeit des Denkens in ihrer höchsten Abstraction, noch ohne auf den besonderen Inhalt desselben zu reflectiren: so haben wir Ich nicht mehr gleich Empfindung, gleich Vorstellung u. s. w., sondern Ich, das nur sich selbst gleich, oder das allgemeine Denken ist. Als dieses Allgemeine, welches nur das Allgemeine zum Gegenstande hat, hat das Ich jede Fremdheit überwunden, und ist so zum reinen Begriff der Freiheit gekommen, die wir am Anfang dieser Stunde als das Attribut des Geistes überhaupt im Gegensatze zur Natur aussprachen. Der Geist, der nur sich selber oder seine eigene Freiheit will, ist der freie W i l l e; und diese sich selbst als ein Dasein anschauende Freiheit ist das, was wir die P e r s ö n l i c h k e i t nennen. Das Denken, und die Persönlichkeit, die unmittelbar damit zusammenhängt, ist also das wahrhaft Ewige am Menschengeiste; aber deshalb ist es auch das, wodurch ein Einzelner sich nicht vom andern unterscheidet. Sondern indem jeder die Freiheit will, will er den Anderen als eine Person,

und seine eigene Freiheit in demselben anschauen. Der Begriff der Persönlichkeit ist also für alle Menschen derselbe; und deswegen sind, wie gesagt worden ist, alle Menschen vor dem Gesetze gleich. Diese Persönlichkeit ist das Allgemeine, sich in allen Einzelnen Erhaltende und von ihrer Individualität Unabhängige.

Dieses unveränderliche Wesen des Geistes steht aber im Menschen, als dem endlichen Geiste, innerhalb der Individualität eines jeden; und so ist der Mensch eine wirkliche Person, nur insofern er den allgemeinen Begriff der Persönlichkeit an sich individualisirt. Jede Person hat also einen besonderen Inhalt, durch den sie sich von andern Personen unterscheidet: ebenso aber Gedanken und sittliche Handlungen, in welchen sich nur der allgemeine Geist ihrer Zeit selbst ausdrückt. So sind die ewige und die vergängliche Seite der Persönlichkeit des Menschen untrennbar verbunden. Jede von der andern ablösen, hieße sie zu einer ganz abstracten machen. Die allgemeine Gleichheit der Personen, ohne die Erfüllung und den Inhalt, wäre der ganz leere Begriff der Freiheit, der keine reale Existenz hätte. Nur die individuelle Seite der Persönlichkeit festhalten, hieße den Geist wieder auf die Stufe der Seele zurückversetzen.

Diejenigen aus der Individualität des Menschen fließenden Thaten und Gedanken, welche nicht der endlichen und vergänglichen Seite desselben angehören, sondern wahrhafte Momente in der Verwirklichung der sittlichen Idee des Menschengeistes sind, — solche, die in der Weltgeschichte eine dauernde Existenz haben, bilden nun die wahre Substanz

des Individuums. Diese Thaten und Gedanken unterscheiden es von andern ebenso vergänglichen Individuen, und beziehen es dennoch zugleich auf das ewige Leben des Geistes, da sie nothwendige Bestimmungen des in allen Individuen gleichen substantiellen Gedankens sind. Auch in dieser höchsten Spitze des endlichen Geistes ist aber das Princip der Individuation nicht aufgegeben; sondern das Individuum ist die Reihe seiner Thaten und Gedanken, und von dem Inhalt derselben hängt der Werth oder Unwerth desselben ab. Doch schreiben wir diese Thaten mit Unrecht noch der Individualität als solcher zu; sie gehören vielmehr dem allgemeinen Schatze des Geistes an, der sich nur an die verschiedenen Individuen verschiedentlich vertheilt, und ihre eigene Freiheit zum Boden seiner göttlichen Offenbarungen macht.

Der Unterschied der Individualität von der Persönlichkeit besteht also darin, daß jene die Modificationen des einzelnen Geistes bedeutet, welche er aus dem irdischen Quell der natürlichen Unterschiede schöpft. Alles aber, was der Einzelne, zum Unterschiede von Andern, Eigenes aus dem allgemeinen Reiche des Intelligiblen an sich reißt, indem er einen Gedanken zum ersten Mal denkt oder auch nur ihn nachdenkt, eine sittliche That vollführt u. s. w., das gehört seiner Persönlichkeit an. Diese Aneignung ist aber darum eine ganz freie, weil, was geschieht, zwar nothwendig ist, der Urheber aber es immer mit freier Wahl ergriffen hat, indem er in dieser Willkür des Wählens ja eben seine sich von Andern absondernde Persönlichkeit bekundet. Die Individualität

und die Persönlichkeit gehören also zwar Beide der Einzelnheit des Geistes an; jene ist aber die niedrigste Entwickelung und Darstellung derselben, — das Diese oder die sinnliche Einzelnheit, die folglich mit dem Aufhören ihrer natürlichen Bedingungen verschwindet. Die Persönlichkeit ist dagegen die dem Geiste angemessene Einzelnheit, welche nur die Verwirklichung des Allgemeinen ist, und also, ohne als sinnliches Diese zu dauern, dennoch im allgemeinen unendlichen Geiste fortlebt.

Indem wir hiermit den Begriff des endlichen Geistes vollständig entwickelt haben, so können wir daraus zugleich den Schluß ziehen, daß im Ganzrn die Individualität zwar sterblich, die Persönlichkeit aber unsterblich sei; denn diese ist das Einzelne, wie es sich zu einem bloßen Momente des Allgemeinen gemacht hat. Der endliche Geist hat mithin in ihr sein Ziel, den unendlichen Geist, erreicht, zu dem wir daher jetzt übergehen müssen. Wegen dieser Erreichung ihres Ziels steht nämlich die einzelne Persönlichkeit des Menschen nun auch nicht etwa dem allgemeinen Geiste gegenüber; sondern indem sie selbst nur eine Manifestation desselben ist, so sind wir damit von selbst auf die Nothwendigkeit gewiesen, den Begriff des unendlichen Geistes darzustellen, der eben der unendliche Reichthum ist, aus dem die menschlichen Individuen ihre besondere Persönlichkeit schöpfen. Indem nun der Eine Theil unserer Aufgabe die Persönlichkeit Gottes ist, und wir zunächst den Begriff der Persönlichkeit nur als die Vollendung des Begriffs des endlichen Geistes gefunden haben: so fragt sich jetzt, was denn das Verhältniß dieses

menschlichen Geistes zum göttlichen sei, mit einem Worte, was näher die Natur des göttlichen Wesens sei. Das soll der Gegenstand unserer Untersuchungen in der nächsten Zusammenkunft sein; nur auf diesem Wege können wir hoffen, das Problem der göttlichen Persönlichkeit vollständig zu lösen.

Siebente Vorlesung.

Ueber die Natur des göttlichen Wesens.

---

1. Juli.



Meine Herren!

So viel ist aus dem Bisherigen klar, daß, wenn dem göttlichen Wesen eines der beiden Prädicate, die wir in unsern letzten Betrachtungen dem endlichen Geiste beilegten, die Individualität oder die Persönlichkeit, zukommt, dies höchstens die Persönlichkeit, nicht die Individualität sein kann. Denn die Individualität des Geistes bilden alle diejenigen Bestimmtheiten desselben, welche ihm von seiner Natürlichkeit kommen, und mit derselben auch wieder untergehen. Wäre es nicht im höchsten Grade widersinnig und lächerlich, Gott einer Racenbestimmtheit zuzutheilen, ihn männlich oder weiblich zu machen, oder auch ihm diesen Charakter, diese Anlagen und Talente u. s. w. zuzuschreiben? Alle diese das menschliche Individuum allein constituirenden Verhältnisse, wodurch Ein Individuum von dem andern unterschieden wird, können also Gott nicht zukommen: um so weniger, da sie ihn eben von allen übrigen Geistern trennen würden, diese Trennung Gottes von ihnen aber überhaupt der deutlichste Beweis seiner Endlichkeit wäre. Denn endlich ist alles das, was auf ein Anderes als seine Grenze bezogen ist, und qualitative Bestimmtheiten hat, wodurch es von diesem Andern ausgeschlossen ist, so gut als es vermittelst derselben dieses Andere ebenso von sich ausschließt. Die Kaukasische Racenbestimmtheit schließt die

Mongolische, der Charakter des Mannes den des Weibes aus u. s. w.

Die Griechischen Götter sind allerdings Individualitäten, weil sie außer der geistigen Macht, die sie repräsentiren, auch noch an eine natürliche Bestimmtheit gebunden sind, Jupiter an den Äther, Juno an die Luft, Neptun an das Meer u. s. f.; und so ist es denn ganz consequent, daß sie auch dem Geschlechtsunterschiede anheim fallen.

Im Monotheismus aber ist, wegen der darin enthaltenen Unendlichkeit des göttlichen Wesens, die Individualität, wenn wir den Ausdruck auch nur ganz etymologisch nehmen, schon der Natur der Sache nach aus dem Begriffe Gottes ausgeschlossen. Individuum ist nämlich die Lateinische Übersetzung dessen, was die Griechische Philosophie Atom genannt hat, also etwas, das nicht weiter in sich getheilt werden kann, dem die schroffe Kategorie der Discretion im Gegensatz zur Continuität zukommt. Das Atom ist ein untheilbares Eins, welches jedes andere Eins von sich abstößt, und ebenso von jedem andern abgestoßen wird.

Diese Kategorie ist also vielmehr das Charakteristische des endlichen Geistes. Weil er durch seinen natürlichen Leib selbst zu einem räumlichen Unterschiede gegen alle anderen endlichen Geister, und somit zu einem ihnen Widerstand Leistenden geworden ist: so ist auch die Selbstsucht, die negirende Sprödigkeit gegen Andere, das, womit die Natur die Thätigkeit jedes endlichen Geistes beginnen läßt. Und nur insofern allmälig die Schlacke dieser Endlichkeit an der Sonne des unendlichen Geistes zu schmilzen beginnt, bricht auch das edle Metall der Liebe am endlichen

Geiste hervor. Er empfindet in der Freundschaft z. B. sein Selbst zum andern Selbst erweitert. Diese Continuität der endlichen Geister ist schon eine durch den unendlichen Geist in sie gesetzte Wirksamkeit. Denn dieser ist nicht nur die absolute Idealität aller natürlichen Unterschiede. Sondern da auch die endlichen Geister nur durch natürliche Bestimmtheiten Individualitäten werden, die einander ausschließen: so ist Gott zugleich die absolute Continuität der Geister, in welcher alle ihre Besonderheiten zerbrochen und in Fluß gebracht worden sind.

Wenden wir nun hiernach einen früher betrachteten Gegensatz, den der Einzelnheit und Allgemeinheit, auf das Verhältniß des endlichen zum unendlichen Geiste an, so werden wir sagen müssen: der unendliche Geist ist darum der allgemeine, weil er die Schranken der Individualität, durch welche die einzelnen Geister von einander getrennt werden, durchdrungen hat. Als dies die Schranken der Endlichkeit Durchdringende, ist er aber wiederum nicht jenseits der Individuen, wie denn für den göttlichen Geist überhaupt kein Jenseits vorhanden sein kann; sondern er bildet das in jedem Individuum verborgen liegende, individualitätslose Wesen, welches das bleibende Allgemeine ist, das sich bei dem Untergange dieser einzelnen Individualität erhält. Es folgt hieraus, daß Gott nicht ein Ich gegen ein anderes Ich ist, so daß er sich als Ich von einem Du, und alle endlichen Geister sich ebenso von ihm als einem Du unterscheiden könnten. Denn diese Unterscheidung kommt ja eben nur den Individuen zu.

Indem nun dieser Satz aus den Principien der Philosophie hervorzugehen scheint, so hat sich eben daran haupt-

sächlich die Verketzerungssucht Leo's, und derer, die ihn zu seinem öffentlichen Schritte anspornten, gehalten, und jene Behauptung als eine der verderblichsten Consequenzen des sogenannten Hegelschen Pantheismus bezeichnet. Betrachten wir also dieselbe genauer, um uns auf diese Weise von der negativen Begriffsbestimmung Gottes, daß er kein Individuum sei, den Weg zur positiven Definition desselben zu bahnen.

Zunächst ist der Begriff des Ich aber selbst gar nichts, was einen endlichen Geist vom andern unterschiede. Jeder ist ein Ich, und sagt so von sich absolut dasselbe aus, als alle Anderen. Damit sind sie aber auch jeder ein Du, d. h. eben nur das Andere des sich jedesmal Ich Nennenden; wonach also Jeder, je nachdem ein Anderer sich Ich nennt, zu einem Du geworden ist. Ich und Du sind also ganz relative Begriffe, wodurch immer Andere sich von einander unterscheiden; so daß Jeder ein Anderer für alle Anderen, alle somit Andere gegen einander, d. h., von der formellen Seite angesehen, eben Einer schlechthin dasselbe, als alle Anderen geworden ist. Die Unterschiede können erst von dem besondern Inhalt herkommen, mit dem diese Iche erfüllt sind; und indem diese Erfüllung nur durch die natürlichen Unterschiede der Individualität gesetzt sein kann, so ist klar, daß Gott in diesem Sinne wenigstens nicht Ich von sich sagen könne. So viel ist also gewiß, daß Gott kein besonderes Individuum ist, welches durch diesen oder jenen natürlichen Inhalt zu einem solchen gemacht worden wäre.

Es bliebe also nichts übrig, als zu sagen, Gott sei das allgemeine Ich; und das könnte leicht die ganz

richtige Lösung dieser Schwierigkeit sein, die sich indessen noch nicht sogleich erweisen läßt, da die Allgemeinheit des Ich selbst wieder einer vielfachen Auslegung fähig ist. Für jetzt können wir nur so viel sagen, daß das allgemeine Ich nicht etwa jenseits der einzelnen Iche gesetzt werden darf. Denn wäre dies Jenseits eine räumliche Unterscheidung von denselben, so wäre das allgemein sein sollende Ich selbst nur ein einzelnes, räumliches, ja leibliches. Gott aber, als der unendliche Geist, hat alle sinnlichen Unterschiede, alles räumliche Außereinander abgethan und überwunden. Würde andererseits die Jenseitigkeit des allgemeinen Ich nicht im räumlichen Sinne genommen, so wäre dasselbe nur der abstracte Gedanke der Ichheit, den wir uns in unserem Kopfe bilden, und der, obzwar in allen einzelnen Ichen vorhanden, dennoch zugleich jenseits derselben fiele, wenn man diese abstracte Vorstellung unabhängig von den einzelnen Ichen auffassen wollte. Ein solcher Begriff wäre aber etwas ganz Unwirkliches, und damit ebenso Gottes unwürdig.

Ohne nun schon hier zu untersuchen, inwiefern das allgemeine Ich in einem dritten Sinne genommen werden könnte, nämlich als das in allen einzelnen Ichen selbst sich verwirklichende allgemeine Ich, was allerdings die wahrhafte Auffassungsweise wäre, müssen wir zuvörderst die Vorfrage erörtern, ob denn nicht der Begriff der Ichheit schon überhaupt und an sich, wie immer wir ihn uns auch im Einzelnen realisirt denken, der Unendlichkeit des göttlichen Geistes widerspreche. Dies scheint in der That der Fall zu sein. Wenn wir nämlich Ich sagen, so unterscheiden wir uns nicht nur, ja nicht einmal zuerst, von andern

Ichen, die wir insofern Du nennen, sondern von Allem, was gar nicht ein Ich ist, also von allen natürlichen Dingen, worunter auch die sinnlichen Erscheinungen aller andern Iche oder ihre Leiber gehören, in denen wir noch gar nicht die Ichheit anerkannt haben. Alles dies, was nicht zur spröden Atomistik dieses unseres lieben Ich gehört, können wir mit einem Fichtischen Ausdrucke als Nicht-Ich bezeichnen. Die Thätigkeit unseres Ich besteht zwar darin, dieses Nicht-Ich uns stets zu assimiliren, und in das Reich unserer theoretischen Vorstellungen oder praktischen Zwecke hereinzuziehen; nichtsdestoweniger müssen wir es aber auch als ein festes Object, das unserem Ich eine unüberwindliche Schranke setzt, anerkennen.

Diesen Standpunkt der Endlichkeit des Geistes, welcher in der gegenseitigen Begrenzung von Ich und Nicht-Ich liegt, nennen wir nun Bewußtsein; und es folgt unmittelbar daraus, daß Gott kein Bewußtsein zugeschrieben werden könne. Denn Bewußtsein setzt die Trennung von Subject und Object voraus, die im göttlichen Wesen gar nicht vorhanden ist. Bewußtsein wird gemeinhin für die höchste Stufe des Geistes angesehen, und also zu einem unerläßlichen Prädicate Gottes gemacht. Doch selbst Göschel, welcher von den drei Stufen der Hegelschen Lehre des subjectiven Geistes nur die dritte, den Geist, als die ewige und somit göttliche Seite des Menschen ansieht, rechnet damit die zwei ersten Stufen, die Seele und das Bewußtsein, zur Endlichkeit, muß sie also von Gott ausschließen. Wenn er dann die niederen Stufen als Momente in der höhern erhalten behauptet, so wird sich uns allerdings in der Folge ergeben, inwiefern diese Behauptung

ihre völlige Richtigkeit hat. Nur das müssen wir läugnen, daß das Bewußtsein als solches zur innern Substanz des göttlichen Wesens gehöre, weil ihm damit ein substantielles Nicht-Ich gegenüberstände; es könnte höchstens als ein der Erscheinungsweise desselben angehöriges Accidenz an ihm hervortreten.

Reflectirt nun das Ich auf sich selbst als den Gegensatz zum Nicht-Ich, von dem es sich dann abwendet, so haben wir das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist also ohne Bewußtsein eines von ihm zu unterscheidenden Objects nicht möglich; und wenn wir Grund hatten, das Bewußtsein von Gott auszuschließen, so müssen wir ihm ebenso das Selbstbewußtsein absprechen, weil er sich damit eben als ein durch das Object Beschränktes fühlen würde, während er als Bewußtsein nur begrenzt wäre. Auch hilft es nichts, die Schranke des Selbstbewußtseins dadurch entfernen zu wollen, daß man die ihm gegenüberstehenden Objecte gleichfalls zu bewußten Wesen, also nur zu andern Selbstbewußtsein machte. Vielmehr ist die Schranke, welche ein anderes Selbstbewußtsein einem Ich entgegenstellt, noch weit härter und undurchdringlicher, als die Gegenständlichkeit eines selbstlosen Naturwesens. Denn jedes Selbstbewußtsein, seine Selbstsucht gegen das andere herauskehrend, sucht seine Zwecke auf Kosten des andern zu verwirklichen, und die des Andern, ja dieses selber damit zu zerstören. Erst indem in der Liebe ein Selbst ins andere übergeht, eins sich fürs andere aufopfert, und die Identität der einzelnen Selbstbewußtsein gesetzt ist, beginnt die Schranke des endlichen Geistes zu schwinden. Als diese Liebe, welche die Continuität der endlichen Geister

ist, ist Gott die Substanz der einzelnen Selbstbewußtsein. Nun verstehen wir es gründlicher, wenn wir in unsern anfänglichen Betrachtungen Gott als das Band der Geister bezeichneten, in welchem alle Geister Ein Geist sind, und nach demselben Ziele streben; und indem wir neulich diese Identität aller einzelnen Individualitäten die Persönlichkeit nannten, so fragt sich jetzt, in welchem Sinne Gott die Persönlichkeit zukomme.

Der Geist, welcher nicht mehr am Andern seine Schranke hat, sondern in ihm sich seiner Freiheit bewußt ist, und die Freiheit Aller will, hat allerdings insofern den Standpunkt der Endlichkeit und Natürlichkeit verlassen, auf welchem wir die menschliche Individualität stehen sahen. Durch die Persönlichkeit nimmt der Mensch den Flug ins Unendliche. Denn indem vor Gott und dem Gesetze alle Menschen gleich sind, so haben sie ihre besondere Individualität, die ihnen von der Natur anklebte, abgestreift, und sich in die Sphäre der reinen Geistigkeit erhoben, die ihnen mit dem göttlichen Wesen gemein ist. Die Persönlichkeit ist also allerdings die Brücke, über welche die endliche Individualität zur Gemeinschaft mit dem unendlichen Geiste geführt wird; sie ist der medius terminus zwischen Beiden, aber darum hat sie eben noch an beiden Extremen Theil, und kann nicht rein die Natur des Einen oder des Andern darstellen. Um die höchste Stufe der Geistigkeit zu erreichen, müssen wir also die Persönlichkeit selbst noch in modificirter Gestalt auffassen, zu dem Ende aber vor allen Dingen die eigenen Unterschiede derselben angeben; denn nur so werden wir den reinen Begriff derselben, der auf

Gott als den unendlichen Geist anwendbar ist, herausschälen können.

In der Persönlichkeit hört der einzelne oder endliche Geist immer schon auf, lediglich subjectiver Geist zu sein, der mit seinen Trieben, Neigungen, Vorstellungen, Wünschen und Gedanken im Kreise seiner Innerlichkeit eingeschlossen bliebe. Die Person ist ein Wille, der seine Freiheit als eine Sache, zunächst als den organischen Leib der Person, und dann überhaupt in der Sphäre ihres Eigenthums anschaut; und auf dieselbe Weise erkennt sie an andern Personen das Dasein der Freiheit an, indem das eigene Dasein der Freiheit nur durch das Dasein der Freiheit aller andern Personen gesichert ist. Dieser Begriff der Persönlichkeit ist der der juridischen Person, aus welchem alle übrigen Bedeutungen derselben fließen. Der Geist ist hier eine objective Gestalt geworden, greift über die Natur über, und macht sie zu einem flüssigen Unterschiede seiner selbst; in seinem Eigenthume erscheint der Mensch als Herr der Natur, der ihre Kräfte sich unterwerfen und zu seinen Zwecken nutzen darf. So beginnt das Recht, die Endlichkeit des Geistes aufzulösen; denn als Eigenthümer wird der Mensch dem unendlichen Geiste ähnlich, da diesem ja die Natur so durchaus untergeben ist, daß aus dessen schaffendem „Werde" die Natur als ein göttlicher Gedanke in die Wirklichkeit hervorging und ewig hervorgeht.

Aber die juristische Persönlichkeit hat die Individualität und Einzelnheit noch nicht ablegen können, und ist so dem göttlichen Geiste noch nicht adäquat geworden. Der stolze Herr der Natur hat diese Herrschaft nur auf

einen sehr kleinen Theil derselben ausdehnen können, auf seinen organischen Leib oder seine Person, und die Sachen, welche in seinem jedesmaligen Eigenthume sind. Alle übrigen Sachen und die Personen der andern Menschen sind ihm ein Heiliges, Unantastbares, auf das er als diese sinnliche Person gar keine Rechte und Ansprüche hat. Die Personen sind also, wie die räumlichen Punkte, absolut discrete Atome; und die Schranken der Natur, denen der Mensch durch seinen Eintritt in das Geisterreich des Rechtes entgangen zu sein wähnte, kehren in ihrer ganzen Schärfe und wegen des Anflugs von Geistigkeit noch um so unschmelzbarer und berechtigter hervor. Die Individualität macht diese Person zu einer besondern; weil die Person diesen Charakter, diese Anlagen u. s. w. hat, objectivirt sie sich so in ihrem Leibe, und erringt sich im Staate diese bürgerliche Stellung, und keine andere. Zufall, Glück und Unglück, Geburt und Erbschaft modificiren ebenso den Rechtsumfang einer jeden Person; und sie bleibt also von der Natur abhängig und durch sie bestimmt. Ja, die ganze rechtliche Existenz der Person ist nur eine natürliche. Mit dem Tode hört die Person auf, Subject von Rechten zu sein, und wird als Leichnam eine bloße Sache, die im Eigenthum der Familie ist; im Leben aber ist das Dasein meiner Freiheit an die Existenz der Sachen gebunden, in die ich sie jedesmal lege.

In diesem Sinne werden wir also Gott auch noch keine Persönlichkeit zuschreiben wollen. So wenig als er eine durch Naturbestimmtheiten individualisirte Seele ist, die ihn von Andern unterschiede, ebensowenig ist er ein Eigenthümer, der die Sphäre seines Mein von

dem Dein aller Andern abgrenzte, Verträge mit ihnen schlösse u. s. w.

Die Person ist aber nicht nur in sinnlichen Gegenständen der Natur objectiv; sondern der Quellpunkt innerer Lebendigkeit sprudelt in ihrem Innern, und sie ist, wie wir in der vorigen Stunde sahen, die Thätigkeit, die ewige Idee des Geistes an sich zur Darstellung zu bringen: d. h. die Menschheit nach dem Bilde der ewigen Vernunft zu gestalten. Das ist die sittliche Handlung. Weil der Geist absolute Freiheit, also nicht im Anfang vollendet ist, sondern sich durch eigene Thätigkeit erst zu dem zu erheben hat, was er sein soll, so ist derselbe in ewiger Thätigkeit begriffen. Die höchste Darstellung dieser den Endzweck der Menschheit realisirenden Thätigkeit finden wir in der Weltgeschichte, die ihrerseits, durch die Fortbildung des Staatslebens unter den einzelnen Völkern, weiter schreitet. Der Geist will nicht blos als sinnliche einzelne Person, als Eigenthümer seiner Freiheit verwirklichen. Sondern indem jede Person sich mit der andern, ungeachtet ihrer äußern Unterschiede, im innersten Wesen identisch weiß, und der Geist des Volkes als diese Substanz aller Einzelnen in ihnen zum Bewußtsein kommt: so strebt jeder einerseits diesen Geist des Ganzen am reinsten in sich zur Darstellung zu bringen, und andererseits durch seine Thaten den Willen dieses allgemeinen Volksgeistes am kräftigsten auszuführen. Die beste Verfassung ist daher diejenige, wo den einzelnen Personen der größte Spielraum ihrer Thätigkeit gewährt ist, sie sich am freiesten bewegen können, und so viel als möglich zu der Verwirklichung dieses allgemeinen Willens beitragen können: ebenso aber auch dieser in der Selbst-

sucht Einzelner auf kein Hinderniß seiner Entwickelung stößt, sondern Alle, ungeachtet der höchsten individuellen Freiheit, als willige Organe seiner Verwirklichung vorfindet. Die sittliche That fließt also nicht aus der Selbstsucht der Person, sondern geschieht im Dienste und zum Wohl des Ganzen. Das erste sittliche Ganze, dem der Einzelne seine Kräfte weiht, ist die Familie; der einzelne Staat ist die höhere Sphäre seiner sittlichen Thätigkeit; und in höchster Instanz ist sie das Menschengeschlecht selbst, wenn der Einfluß des sittlichen Handelns über die Grenzen dieses natürlichen Volkslebens hinausreicht. Was Jeder nun kraft dieser Idee des Guten, als sittliche Persönlichkeit, vollbracht hat, ist ein unvergänglicher Schatz für das Menschengeschlecht, der, auch wenn der Name des Urhebers untergegangen sein sollte, in seinen Werken unsterblich fortlebt und tausendfältige Früchte trägt. Dies bildet, sagten wir damals, die besondere Persönlichkeit des Menschen. Die Gedanken des Plato und des Aristoteles, die Erfindung Gutenbergs und Fausts, deren vierhundertjähriges Jubiläum das laufende Jahr feiert, die Politik und Kriegskunst Hannibals, Alexanders, Cäsars, Napoleons oder Friedrichs sind ewige Quellen der Erkenntniß, der Belehrung und des Fortschritts für alle folgenden Geschlechter; in diesen Ideen leben ihre Persönlichkeiten fort. Plato ist kein sinnlicher Dieser mehr, aber wohl noch eine einzelne, von andern bestimmt im Reiche des Geistes zu unterscheidende Person.

Sogar in dieser Bedeutung kann Gott nicht die Persönlichkeit zukommen, da er vielmehr die allgemeine geistige Substanz selber ist, aus der die Individuen die Thaten

schöpfen, welche ihnen die Unsterblichkeit ihrer Personen sichern. Gott ist nicht das eine oder das andere dieser Momente, welches die Einzelnen sich aneignen. Er ist die Totalität des geistigen Seins, in welcher alle sittlichen Thaten des Geisterreichs als Momente aufgehoben sind und zu Einer Harmonie zusammenklingen. Wenn die Person also die freithätige Objectivirung der innern Bestimmungen des Geistes, die Entfaltung derselben zu einem Reiche des Intelligiblen ist, so ist Gott allerdings Person; denn der unendliche Geist, als die Idealität aller Unterschiede, trifft am wenigsten irgendwo auf ein Hinderniß seiner Verwirklichung. Aber Gott ist nicht diese Person im Gegensatze zu einer andern, welche nur diese oder jene Seite der geistigen Sphäre an sich zur Darstellung gebracht hätte. Sondern wie schon die einzelne Persönlichkeit die Reihe ihrer Thaten und Gedanken ist, so ist auch der unendliche Geist der ganze Umfang seiner Werke, also die aus der ganzen Schöpfung hervorbrechende, in ihr athmende, ungeachtet der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten stets sich selbst gleich bleibende Persönlichkeit.

Diese Persönlichkeit ist nun freilich nicht eine besondere, sondern die *allgemeine Persönlichkeit*, die nicht außer den besondern Personen ist, sondern in einer jeden Individualität eben die Blume ihrer höhern Persönlichkeit entfaltet. Was jedes Individuum für die Ewigkeit vollbringt, thut es nur kraft des Inwohnens dieser göttlichen Persönlichkeit in ihm. Alle sittlichen Thaten sind also göttliche Thaten; nicht ich handele dann in mir, sagt Paulus, sondern Gott. Darin können wir den Begriff der *Gnade* ausgesprochen finden. Indem diese göttliche Persönlichkeit

aber der Kern ist, der das innerste Wesen eines jeden Individuums bildet, so kann er in einem jeden zur Frucht gedeihen; und die Freiheit des Menschen ist es eben, welche durch seine eigene Wahl diese Gnade an sich zur Wirksamkeit bringt.

Wäre Gott aber nur diese allgemeine Person, so wäre er eben keine Person; und das ist es gerade, was die Unkundigen der Philosophie vorwerfen und als Pantheismus auslegen, daß Gott nur diese ruhende, todte Allgemeinheit, wie die Spinozistische Substanz oder das Parmenideische Eins, sei. Nichts aber ist falscher, als dieses; und wenn der bornirte Verstand, oder die ungeachtet der erwachten Reflexion sich gewaltsam an den Standpunkt des Glaubens anklammernde Frömmelei der Philosophie vorwerfen, daß deren Gott nur eine leere Abstraction und ein hohler Begriff sei: so begegnet ihnen hier, wie häufig, das selbst zu begehen, was sie ihrer gehaßten Feindinn unterlegen. Denn wenn Gott eine besondere Persönlichkeit wäre, ein besonderes Ich, das irgendwo in den unendlichen Räumen, etwa auf dem Sirius, sich versteckt halten soll, dann ist ein solches Ich eben eine leere Vorstellung und ein abstracter Begriff.

Gott, als thätig und wirklich, manifestirt sich also stets: und bleibt nicht etwa als diese persönliche Substanz ein verborgenes Jenseits, während er sich in seinen Werken offenbart; sondern in ihnen ist seine ganze Persönlichkeit an den diesseitigen Tag des Lebens herausgeboren. „Die gewöhnliche Vorstellung von Gott," sagt Schleiermacher in den Reden über die Religion, „als einem einzelnen Wesen außer der Welt und hinter der Welt, ist nicht das Eins

und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art, sie auszusprechen."

Wenn Gott nun weder eine bloße Einzelnheit, noch eine bloße Allgemeinheit ist, weil das Eine so unwirklich ist, als das Andere: so ist er die Einheit dieser beiden Bestimmungen, und zwar wieder nicht als eine ruhende; denn sonst würde er wieder auf die Eine Seite treten. Gott ist also die ewige Thätigkeit, sich stets zur besondern Persönlichkeit zu machen, weil die einzelne That aller Bedingungen der endlichen Individualität bedarf: in dieser beschränkten Individualität sich aber stets durch die sittliche That zu manifestiren, und damit die Schranke dieser Individualität entweder als ein Gleichgültiges, Beiherspielendes bestehen zu lassen; oder, wenn es Noth thut, zu durchbrechen, um mit Aufopferung dieses particularen Seins die Idee zur Verwirklichung zu bringen. Gott ist also weder blos die aufgeopferte Individualität, noch blos die opfernde Idee. Er ist die lebendige Ineinanderbewegung dieser beiden Seiten, der Proceß des absolut Allgemeinen, der, wie wir uns früher ausdrückten, als Totalität seiner Momente, ewig sich erhält. Alles, was durch die Thätigkeit der göttlichen Idee aufgeopfert wird, gehört selbst nur der endlichen erscheinenden Seite derselben an; sie selbst aber folgt nicht diesem Opfer der Endlichkeit, sondern lebt verklärt in der Menschheit fort, wenn sie sich auch aus dieser Individualität zurückgezogen hat.

Allgemeinheit und Einzelnheit sind also untrennbare Momente der göttlichen Persönlichkeit. Das Göttliche ist das sich in den einzelnen Personen darstellende Allgemeine, oder das, was in der besondern Individualität diesem All-

gemeinen entspricht. Gott ist also eine Idee, die sich stets realisirt, und in dieser Realität ein ihr adäquates Dasein findet. Das Individuum ist freilich nicht vollkommen, und somit scheint Gottes Realisirung diese Unvollkommenheit zu theilen; Alles aber, was die Spuren der Endlichkeit und Unvollkommenheit am Individuum an sich trägt, das gilt gar nicht als eine wesentliche Existenz. Nur das zählt am Individuum, und fällt bleibend ins Gewicht, wodurch es eine Darstellung der göttlichen Idee ist. Diese Seite der menschlichen Persönlichkeit ist das Ewige an derselben, weil es das ist, wodurch sie ihrem Begriffe gemäß ist. Gott ist also die ewige Persönlichkeit des Menschen, aller Menschen, der wahrhafte Begriff der Persönlichkeit, der in Allen mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, und der, in welchen Individuen er sich auch realisire, stets die mit sich selbst gleiche, allgemeine, ewige Idee bleibt. So ist Gott die absolute Persönlichkeit, die sich stets in den Einzelnen personificirt, und darum in keiner einzelnen Person erschöpft sein, noch, insofern sie eine sinnliche Diese ist, darin auf adäquate Weise erscheinen kann.

Als diese Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, die also als Momente in einem Dritten aufgehoben sind, so daß gar nicht mehr Drei, sondern in den Dreien nur der Eine Proceß des sich bewegenden göttlichen Lebens vorhanden ist, darf Gott nun als der Dreieinige ausgesprochen werden. Gott ist allerdings nicht eine einzelne Person, welche Ich sagen kann gegen andere Du; sondern er ist, wie Novalis sagt, das große Ich, in welchem alle Ich zum Wissen der Identität ihres Wesens kommen. Erst jetzt kann also der von uns vorhin assertorisch aufgestellte dritte Sinn des allge-

meinen Ich deutlich gemacht werden. Das allgemeine Ich, zu dem Gott erwachsen ist, hat nämlich kein Nicht-Ich und anderes Bewußtsein mehr sich gegenüberstehen, da selbst die atomistischen Personen durch die Liebe im göttlichen Wesen flüßig gemacht sind. Gott ist also die allgemeine Idee, das unwirkliche Absolute, das, indem es sich in der wirklichen Person manifestirt, sich verdoppelt, und als Vater gewissermaßen zu seinem Sohne verhält. Diese Person ist das Bewußtwerden der allgemeinen Idee; und indem sie eben ihre Particularität Preis giebt, so hebt sie die bloße Weise der Gegenständlichkeit, die im Bewußtsein liegt, auch auf, und weiß ihre Substanz als Eins mit diesem allgemeinen Gedanken. So wird dieser Gedanke der Geist; denn im Heiligen Geiste ist die absolute Idealität aller Unterschiede gesetzt, und also die Rücknahme der endlichen Persönlichkeit in das unendliche Wesen vollbracht. Dies ist aber ebenso auch als eine Rückkehr Gottes zu sich selbst zu fassen; und erst in dieser Rückkehr, als dem Dritten, ist er der wahrhafte Gott.

Indem so die Dreieinigkeit nur diese Bewegung des aus dem allgemeinen göttlichen Gedanken hervorgegangenen und sich zum Geiste machenden bewußten Individuums ist, so ist das Bewußtsein allerdings Moment im göttlichen Wesen; was wir vorhin gleichfalls nachweisen wollten. Ebenso muß das Bewußtsein sich aber in den Geist erhoben haben: und kann also nur in ihm fortleben, insofern es sich zum allgemeinen Ich verklärt hat. Wir stimmen daher ganz mit Göschel überein, daß nur als Geist, nicht als Seele oder Bewußtsein, das Individuum unsterblich ist; denn nur als Geist ist es zu einem Momente im Processe des göttlichen Lebens geworden.

Wenn hiernach Gott persönlich ist, so ist er doch nicht Eine Person; und der Theismus, welcher dies behauptet, und die Philosophie des Pantheismus zeiht, wenn sie es läugnet, stößt damit seinerseits das Grund-Dogma des Christenthums um. Denn in demselben sind wenigstens drei Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, die zu Einem Wesen coalesciren. „Gut," wenden uns dann wohlwollende, mit der Philosophie mehr befreundete Männer ein, „das Christenthum lehrt eine Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geist: Diese Drei, welche im Himmel zeugen, sind Eins; Ihr aber lehrt eine Vieleinigkeit, weil jede bewußte Person eine Verwirklichung der göttlichen Idee, und, durch Darstellung des Ewigen in ihr, eins mit dem göttlichen Geiste ist." Nachdem wir uns die Feinde vom Halse geschafft, wird es nicht schwer halten, uns mit unsern Freunden zu verständigen.

Zunächst sehe ich gar nicht Viele, die wir mit einander verschmelzen wollen, sondern in der That nur Drei: erstens den unwirklichen, abstract allgemeinen göttlichen Gedanken; zweitens die besondere, menschliche Persönlichkeit; und drittens den Heiligen Geist, als das in den Einzelnen lebende Bewußtsein der Idee. Freilich ist das zweite Moment in eine unendliche Vielheit zersplittert; aber das liegt in der Natur der Besonderheit und Endlichkeit überhaupt. Und dann haben diese Vielen an sich selbst gar keine reale Existenz. Sie sind nach der Seite ihrer natürlichen Individualität zwar Unterschiedene; aber diese Seite kommt hier ganz und gar nicht in Betracht. Sondern sie zählen nur, insofern sie Instrumente der Verwirklichung der göttlichen Persönlichkeit sind; und da ist der Quell der göttlichen

Gnade Jedem in gleichem Maße eröffnet. Die besondere menschliche Persönlichkeit, von der, als dem zweiten Momente in der Dreieinigkeit, die Rede ist, ist selbst nur die Idee dieser Persönlichkeit, nicht irgend eine wirkliche Person; sie ist der Urmensch, der Adam Kadmon, der Erzengel, oder wie man sie heißen möge. Wollten wir dies zweite Moment zu einer sinnlichen Einzelnheit machen, so würden wir ganz Incommensurables mit einander verschmelzen; es sind drei Ideen, die sich in einander bewegen, und den Proceß des göttlichen Lebens bilden.

Freilich wäre ein Proceß in der bloßen Idee wieder eine Abstraction, und nur die andere Einseitigkeit zu der, in welche wir verfielen, wenn wir Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, als drei individuelle Personen ansähen, die wie unterschiedene Körper im Himmel wohnten, was schon Jacob Böhm verwirft, sich als Ich und Du gegeneinander verhielten, und, wie in Klopstocks Messias, mit einander bespräschen. Die Thätigkeit des dreieinigen Wesens, durch welche sich die göttliche Substantialität in der menschlichen Natur manifestirt, und als Geist in Ewigkeit lebt, wiederholt sich freilich an allen einzelnen Individuen. „Überall ist," nach Böhm, „der Quellborn der heiligen Dreifaltigkeit; und die drei Personen werden in Deinem Herzen geboren." Ungeachtet dieser unendlichen Vervielfältigung, bleibt der Proceß in jedem Individuum aber doch ein dreifaltiger; und das ist es, was wir allein philosophischer Weise unter dem Dogma der Dreieinigkeit verstehen können.

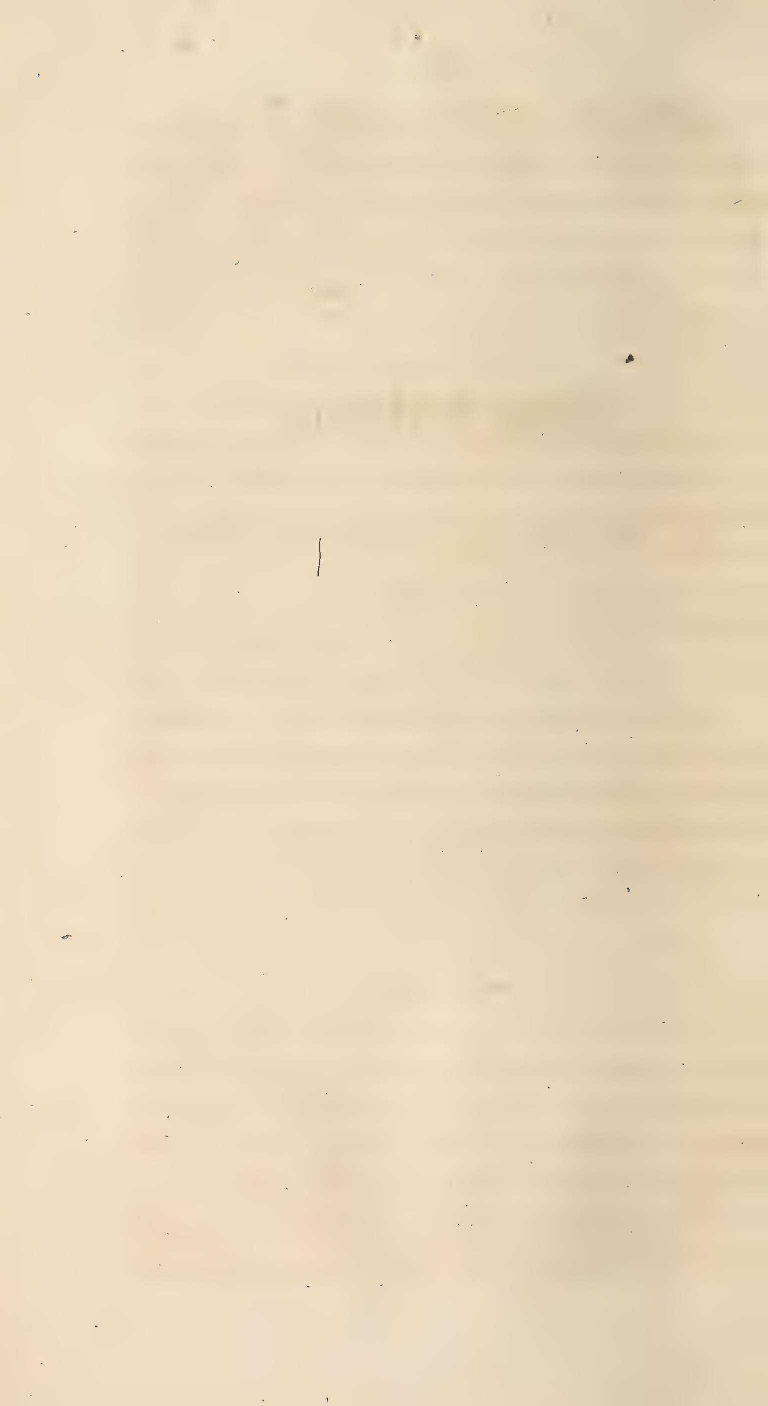
Die ganze Bewegung geht also nicht blos im Himmel — in der ewigen Idee — vor sich; sondern steigt zur Erde,

und nimmt Fleisch und Blut an. Mit andern Worten, die Lehre von der Menschwerdung ist die Verwirklichung der Dreieinigkeit. Mit letzterer haben wir also noch nicht die Persönlichkeit Gottes erschöpft, sondern nur ihren abstracten Begriff aufgestellt. Die Menschwerdung ist nun die Seite, worin die Persönlichkeit Gottes auch als eine wirkliche menschliche Person erscheint. Dies ist eine ganz neue Betrachtung, und die Frage ist hier: Hat Ein menschliches Individuum allein und ausschließlich die unendliche Fülle aller Momente des göttlichen Gedankens zur Darstellung gebracht, und ist dieser Proceß ein nur einmal in der Zeit und dann nie wieder vorgekommener? oder ist auch dieser Proceß in der Wirklichkeit, so gut als jener in der Idee, ein ganz allgemeiner und ewiger? Dies ist der innerste Punkt dieser Lehre, der einer Verständigung bedarf, die wir in unserer nächsten Zusammenkunft durch Darstellung einer Christologie zu geben versuchen wollen. Denn es ist klar, daß die Lehre von der Persönlichkeit Gottes ihre Vollendung nur erreicht haben kann, wenn wir die Natur der Person Christi philosophisch werden erörtert haben.

Achte Vorlesung.

Die Lehre von der Menschwerdung Gottes.

8. Juli.



Meine Herren!

Mit der Persönlichkeit Gottes nur in der Idee ist er noch nicht wahrhaft als unendlicher Geist gesetzt; um dies zu sein, muß er sich selbst nothwendig in endlicher Gestalt voraussetzen, um aus dieser Endlichkeit zur bewußten Einheit mit sich selbst zu kommen:

> Einsam war der große Weltenmeister,
> Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
> Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.

Nur das Unendliche zu sein, das wäre eben der Mangel, den das Unendliche gefühlt hätte; denn so wäre es nicht auch die Totalität. Erst wenn Gott er selbst und sein Anderes ist, dann ist dieser Mangel aufgehoben, und er sich seiner Unendlichkeit bewußt:

> Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
> Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
> Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Stellt man sich nun diese nur in der Idee gehaltene Vervielfältigung und Personificirung Gottes selber wieder auf zeitliche Weise vor, so daß sie in der Zeit der zeitlichen Verwirklichung vorhergegangen sei, da doch die ewige Idee vielmehr dies ist, keine Beziehung zu einem bestimmten Momente der Zeit zu haben, sondern zu jeder Zeit zu sein: so ist dies die dogmatische Vorstellung einer Zeugung des

Sohnes, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt, d. h. in einem von Engeln des Lichts bevölkerten Geisterreiche, unter denen indessen Einer, Lucifer, sogar nach Einigen der Erstgeborne, dessen Stelle dann Christus bekommen habe, abgefallen sei, wohl auch andere Geister mit sich gerissen, und so schon im unendlichen Reiche Gottes selbst das Princip des Negativen und Endlichen zur Darstellung gebracht habe.

Da diese erste Verwirklichung Gottes, als in der Idee vorgegangen, durchaus nicht zeitlich genommen werden kann: so hat sie philosophisch keinen anderen Sinn, als daß der göttliche Gedanke, weil er das Princip der sich verwirklichenden und somit Anderes negirenden Thätigkeit uranfänglich in sich trägt, an und für sich zum bestimmten Unterschiede, im Reiche der Ideen, übergeht; denn das Andere, worauf die göttliche Thätigkeit sich negirend bezieht, ist kein vorgefundenes Andere, sondern die eigene Bestimmtheit des göttlichen Wesens, dessen sich verwirklichende Thätigkeit somit nur als die Selbstbestimmung der göttlichen Allgemeinheit zu diesem Kreise von Besonderheiten erscheinen kann. Das Reich derselben, als der λόγος oder das Wort, d. h. der Sohn Gottes, ist eben der thätige Gedanke Gottes selber, der die zeugenden Kräfte der Natur als seine Boten (ἄγγελοι) aussendet, das Universum zu erschaffen. Indem nun diese ewige Idee zu jeder Zeit da war, so ist sie auch immer thätig gewesen; der göttliche Gedanke hat sich also stets als Universum verwirklicht, und die Schöpfung ist selbst eine ewige, die nie aufhört noch je angefangen hat.

Darum hat die Natur eben, in ihren niedrigsten Gestalten, das täuschende Abbild der Ewigkeit an ihr: und dauert in ihren ewigen Sternen, wie die göttliche Idee

selbst, ohne aber zugleich das Abbild ihrer rastlosen Thätigkeit anders, als durch Ortsveränderung, an sich zu tragen. Der Sterndienst ist daher auch bei allen Völkern der ursprüngliche Cultus gewesen: und die Sonne damit für die erste Personification Gottes in der zeitlichen Erscheinung angesehen worden. Doch stellen die dauernden Gebilde der Natur nur eine sehr unvollkommene Weise der Manifestation der göttlichen Idee dar, eben weil es nur die erste ist; und das Unvollkommene derselben besteht darin, daß diese Offenbarung, wie jene Naturen selbst, eine bewußtlose ist.

Die absolute Sichselbstgleichheit der göttlichen Idee kann aber nicht blos in dem bewußtlosen, an sich seienden Zustande der himmlischen Sphären verwirklicht sein, in denen noch jedes bewußte Anderswerden ausgeschlossen ist. Sondern damit der unendliche Geist durch wirkliche, inhaltsvolle Idealisirung aller Unterschiede zur absoluten Einheit seines Wesens gelange, muß er zuvor zum wahren Unterschiede seiner selbst gegen das Andere, worin er sich verwirklichen soll, fortschreiten. Dieser Abfall seiner von sich selbst ist eben das Bewußtsein selber, als die hervorbrechende Trennung eines bewußten Subjects von einem bewußtlosen Objecte: d. h. ein sich formell gleichbleibendes Selbstbewußtsein, das sich vom Wechsel seiner Zustände unterscheidet. Das Bewußtsein dieser Trennung ist aber nur ein, wenn gleich der Verwirklichung der göttlichen Idee nothwendiger Durchgangspunkt; denn indem diese Verwirklichung durch eigene Thätigkeit erzeugt sein muß, so kann sie nur aus der wieder aufgehobenen Trennung resultiren. Da ferner zum Selbstbewußtsein, als der Identität des Bewußtseins im

Wechsel seiner Zustände, die Succession der Zeit gehört: so setzt der unendliche Geist zwar nicht erst mit dem Bewußtsein die Zeit, denn diese ist schon mit der Bewegung der himmlischen Sphären selbst eine unendlich dauernde Succession und Continuität, wohl aber als Einen seiner Unterschiede selbst ein Wesen, welches das Bewußtsein der Zeit als sein charakteristisches Merkmal hat.

Dieses Wesen ist nun der Mensch; und in diesem Sinne hat Kant vollkommen Recht, daß die Zeit eine Form unserer Anschauung sei. Der Mensch empfindet nämlich den Wechsel vieler Jetzt so, daß er zugleich sich selbst in dem veränderten Vor und Nach seine Zustände wiedererkennt. Das können wir vom Thiere noch nicht behaupten, weil es nur den Moment der Gegenwart genießt, und nicht weiß, daß es im vergangenen Augenblicke gelebt hat, ebensowenig aber auch für den zukünftigen Hoffnungen hegen kann. Der Mensch ist so erst Geist, weil er in dem Wechsel seiner Zustände die idealisirende Einheit vieler Jetzt bleibt: aber zugleich endlicher Geist, weil er die ununterbrochene Kette der Jetzt auch als eine ihm stets entschlüpfende anerkennen muß, da er keinen Ring derselben länger als einen Augenblick festzuhalten im Stande ist. Indem nun zum Hervorgehen des absoluten Geistes, als worin die formelle Einheit des Selbstbewußtseins und der wechselnde Inhalt der Zeitmomente einander vollkommen durchdrungen haben, auch das Bewußtwerden der Trennung beider Seiten gehört, so kann derselbe nur innerhalb dieser Succession ihr Außereinander bewältigen. Um also nicht blos an sich seiende Idee, sondern wirklich zu sein, steigt Gott zum Bewußtsein des endlichen Geistes herab, und tilgt die Zeit nicht jenseits

ihrer, sondern in ihr selbst, durch die ewige Gegenwart des absoluten Selbstbewußtseins im Menschen.

Dies ist die Nothwendigkeit der Entstehung des Menschengeschlechts in der Zeit, deren Zweck aber nur ist, diesen Schein des Zeitlichen aufzuheben, um mitten in ihm das Ewige zu verwirklichen. Wenn Gott also auch erst im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt, so ist der Mensch doch nicht das Setzende dieser Persönlichkeit Gottes, da der Mensch vielmehr selbst ein durch die göttliche Idee Gesetztes ist. In die Zeit muß aber diese Personificirung Gottes, will sie eine wirkliche sein, um deswillen fallen, weil ohne die zeitliche Darstellung derselben auch ihre Idee nicht ewig wäre; denn nur wenn die Ewigkeit in der Zeit erscheint, hat sie an ihr keine Grenze mehr, — nur wenn der Begriff zu einer entsprechenden Realität gekommen ist, ist die Gestalt eine ewige.

Indem aber damit auf der andern Seite die Zeit selbst die Ewigkeit in sich schließt, so darf nicht Einer ihrer vereinzelten Momente die ewige Idee darstellen; sondern die reale Personificirung Gottes, oder seine Menschwerdung muß sich an ihr selbst als eine Totalität des zeitlichen Erscheinens ergeben. So ist sie zunächst nur eine bewußtlose, dem lebenden Individuum äußerliche, indem allerdings, von Urbeginn der Geschichte an, das Menschengeschlecht die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an sich trägt: aber so, daß entweder die Menschwerdung Gottes nur in die Gattung überhaupt fiel, oder als eine Vielheit von göttlichen Personen theils im wirklichen Leben, theils in der Kunst, den besondern menschlichen Personen gegenübertrat, — die vorchristliche Zeit. Zweitens kommt die Gott-

heit in Einem Menschen zum Bewußtsein ihrer Persönlichkeit; Christus weiß sich als dieser Einzelne mit Gott identisch. Das Dritte ist dann, daß die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur weder blos eine bewußtlose, noch eine nur in einem einzelnen Bewußtsein vorhandene sei, sondern zum allgemeinen Bewußtsein werde, indem Jeder, als Glied der Gemeinde, sich im Geiste zur Einheit mit Gott erhebt, und Christus in ihm wieder aufersteht.

Muß nun aber auch die Einheit des endlichen und unendlichen Geistes oder der menschlichen und göttlichen Natur, da sie ein durch freie Entwickelung des Geistes hervorgebrachtes Ziel werden soll, aus dem bewußtlosen Ansichsein zum Bewußtsein erhoben werden: so tritt dabei doch eigentlich, von der Seite des göttlichen Geistes angesehen, keine Veränderung ein. Denn der unendliche Geist hat sich an und für sich verendlicht, indem er sich in der Schöpfung verwirklichte; und auch mit dem zeitlichen Hervortreten des Menschengeschlechts ist sogleich die ganze Fülle der Gottheit in ihm vorhanden gewesen, und es zum Ebenbilde derselben gemacht worden. Die ganze Veränderung fällt nur ins menschliche Bewußtsein.

Dieser Zustand der unmittelbaren Einheit Gottes mit dem Menschen ist nun als der paradiesische Zustand des letztern in unsern religiösen Lehren vorgestellt. Die Tradition eines solchen goldenen Zeitalters liegt allen Völkern zu Grunde; und sie ist nichts Anderes, als die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im endlichen Bewußtsein selber, die hier mit ebenso wenigem Rechte, als früher im ewigen Geisterreiche, zu einer der Zeit nach vorangegangenen Voraussetzung gemacht werden

darf. Dieser Idee kann nur die Priorität der Würde beigelegt werden. Das Menschengeschlecht, obgleich von Anfang an seine an sich seiende Bestimmung in sich tragend, beginnt doch nicht mit seiner vollendetsten, der Idee angemessenen Gestalt, sondern mit der schlechtesten Weise seiner Existenz, eben weil es erst durch eigne Freiheit sich zur Höhe dieser Idee erheben und damit seine Bestimmung erfüllen soll.

Der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts ist aber auch nicht der schon vollbrachte Abfall, so wenig als die vollendete Göttlichkeit. Der Mensch war zunächst ein rein natürlicher, und darum sinnlicher, selbstsüchtiger, wie wir es noch jetzt an jedem Kinde bemerken können, um sich dann durch Abthun der Sinnlichkeit zur geistigen Freiheit emporzuschwingen. Diese Sinnlichkeit als solche ist indessen noch nicht die Sünde, so wenig als das Thier, das auf sie beschränkt ist, sündigt. Die Sünde besteht erst darin, daß das Ich, sich als geistiges Bewußtsein vom Universum losreißend, dennoch die Sinnlichkeit zum einzigen Inhalt seiner Thätigkeit macht. Durch diesen Act der Selbstthätigkeit wird der Mensch erst Mensch. Wir müssen also nicht, wie einige Naturphilosophen und frühere Mystiker, den ersten blos thierischen Zustand des Menschengeschlechts, jene bewußtlose Unschuld der Sinnlichkeit, als das vollkommene Verstehen der Natur betrachten, welches erst durch den Sündenfall verdunkelt worden sei: sondern dürfen nur den letzten, durch die Erlösung hervorgebrachten Zustand des Menschengeschlechts dafür anerkennen; denn nur er ist ein geistiger, durch die Selbstthätigkeit des Menschen hervorgebrachter. Mit Recht nennt Bader daher den

Sündenfall einen „glücklichen Fehltritt;" denn nur durch den Verlust des Paradieses kann dasselbe als eine freie That des Geistes wieder errungen werden.

Weil also die freie Erkenntniß durchaus nicht das sein kann, womit der Mensch beginnt, so hat er eben ursprünglich nicht das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Wenn aber auch der Einzelne dieses Bewußtseins noch ermangelt, so ist die Einheit selbst, als göttliche That, nicht an die Zeit gebunden. Als das auch der Zeit nach Erste, aber nicht ins deutliche Bewußtsein der Einzelnen Getretene, ist sie eben das bewußtlose Ansich, welches in der ganzen menschlichen Gattung als solcher vorhanden ist. Ist daher auch der erste Zustand des Menschengeschlechts überhaupt der bewußtlose, so sehen wir darin doch schon überall mehr oder weniger dunkle Ahnungen jener Einheit hervorbrechen; und da jede Thätigkeit des Geistes zu ihrer Vollführung sogleich eines Individuums bedarf, so sind es auch Einzelne, in denen diese Einheit vorzugsweise zum Durchbruch kommt: aber immer nur so, daß das göttliche Wesen blos in der Gattung überhaupt zur Darstellung gelangt. Die göttergleichen Helden der Vorzeit führen in der Stiftung von Religionen, in der Gründung von Staaten u. s. f. zwar Alles auf göttliche Inspiration zurück, aber ohne daß ihre Individualität darum zur Göttlichkeit erwüchse; sie sind vielmehr nur die blinden, willenlosen, gleichgültigen Organe jener höhern Macht.

Die ganze vorchristliche Zeit stellt uns nun dieses allmälige Bewußtwerden der göttlichen Persönlichkeit in der Gattung dar. In allen Orientalischen Despotien ver-

schwinden die Individuen unberechtigt in der göttlichen Substanz. Oft wird sogar ausdrücklich das Verschwinden des einzelnen Bewußtseins und der Ichheit in die allgemeine Vernunft als die höchste Seligkeit ausgesprochen. Das Göttliche ist zwar auch in einem Kaiser, einem Priesterstamme u. s. f. durch Incarnationen persönlich geworden. Aber es ist nicht diese Person, welche als Person göttlich ist. Denn diese Person wechselt, und mit dem Tode des Kaisers oder Lama hat Gott sich ein anderes Gefäß seiner Persönlichkeit gesucht, wie er denn bei den Brahminen in unbestimmt viele Persönlichkeiten zersplittert ist. Diese Personen, in denen das Göttliche besonders erscheint, sind also, wie jene Helden, nur Repräsentanten der Gattung, und durch sie, gleichsam als Propheten, verkündet sich der göttliche Wille dem ganzen Volke, ohne vorzugsweise in ihnen zu wohnen, weil er eben im All ergossen ist.

In Griechenland endlich hat sich das Reich der zeugenden Kräfte der Natur und des Geistes zu einem Kreise von Göttergestalten gemacht. Während im Orient Gott nur die allgemeine Persönlichkeit der geistigen Substanz war, die als inhaltslose Macht die Individualitäten nur zertrümmerte, und die Persönlichkeit, in der sie erschien, selbst nur als eine zufällige setzte, besondert sich das Göttliche in Griechenland zu einer bestimmten Vielheit bleibender Persönlichkeiten. Sonne, Mond, Erde und Meer, Berge, Flüsse, Bäume, Staat, Ehe, Kunst und Wissenschaft, kurz die höchsten Blüthen des natürlichen und geistigen Universums sind als Ideen zu so viel Göttern geworden, und der Einzelne ist göttlich, insofern er an einer solchen substantiellen Idee Theil hat. Das Göttliche ist also auch in Griechenland

lediglich die Substanz, nur daß diese jetzt einen bestimmten Inhalt gewonnen hat, und die Seiten dieses Inhalts Persönlichkeit in den Affecten des Menschen, in der dichtenden Phantasie oder im Marmor erhalten haben.

Indem auf diese Weise die göttliche Substanz in Griechenland der Individualität zustrebt, so sind auch die Thaten der Gottheit individuelle Thaten, und wegen der zu Grunde liegenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur alle menschlichen Einrichtungen zugleich göttliche Institutionen: so daß die ganze Entwickelung des Lebens und der Geschichte der Griechen als eine stete Menschwerdung Gottes angesehen werden muß. Staat, Ehe, Ackerbau, alle Künste und Wissenschaften sind von der speciellen Gottheit, die ihnen vorsteht, auch eingeführt worden. Die Gerechtigkeit ist so den Griechen als Themis, die Wissenschaft als Minerva personificirt.

Am Ende der Griechischen Geschichte sehen wir den Trieb, sich aus dieser Zersplitterung des göttlichen Wesens zu befreien; und so zeigt sich im Alexander die Sehnsucht der Griechischen Welt, die Gottheit als Eine bewußte menschliche Person zu fassen, indem er sich für den Sohn Jupiter Ammons ausgab, und auf diese Weise zur wirklichen Einzelnheit der göttlichen Persönlichkeit durchdringen wollte. In der Philosophie der Griechen, namentlich in der Alexandrinischen, erfaßte sich endlich das denkende Subject als das Substrat des objectiven göttlichen Denkens, und somit als den alleinigen Schöpfer einer aus der Vernunft gebornen Intellectual-Welt. Dies streift schon an die christliche Lehre, daß Gott ein wirkliches Subject ist, an. Clemens von Alexandrien behauptete daher auch die Ergebnisse der Grie-

chi-

chischen Speculation als ächte Vorbereitung zur christlichen Erkenntniß. Ausführlicher sagt Justin, der Märtyrer, hierüber: „Jedes Geschlecht der Menschen hat Theil an der göttlichen Vernunft; und die, welche ihr gemäß lebten, sind Christen, wenn sie auch für Atheisten gehalten wurden, wie Sokrates, Heraklit und die ihnen ähnlich sind. Denn Jeder von ihnen, theilweise das mit der zeugenden göttlichen Vernunft Verwandte schauend, hat es schön ausgesprochen. Die göttliche Vernunft, obgleich schwer zu erklären, ist den Meinungen der Menschen eingewachsen. So ist die Saat der Vernunft eine Inspiration. In Christus aber ist diese Vernunft an und für sich."

Als also die Zeit erfüllt war, wo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht mehr an sich bleiben, sondern als Bewußtsein des Einzelnen in die Erscheinung treten sollte, da schmolz die allgemeine Persönlichkeit so innig mit einer einzelnen wirklichen, lebendigen Person zusammen, daß Gott nicht mehr, wie im Orient, abstract allgemeine, noch, wie in Griechenland, vorgestellte besondere Persönlichkeit war: sondern ein an das Licht der Welt geborner einzelner Mensch, wie Gabler sagt, von sich behaupten durfte, er sei Gott. Die Vernunft oder das Wort wurde Fleisch; und dieser Fleisch gewordene Gott ist Christus. Er ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte; und wie das ganze Heidenthum die Gottheit nur bis zu dieser Spitze der wirklichen lebenden Person heraufdrängte, so baut von Christus, als der Spitze dieser Pyramide, sich nun eine zweite umgekehrte auf, die nicht die Substanz zur Basis hat, sondern vielmehr die in sich unendliche Subjectivität des Gottmenschen zu ihrer Grundlage macht, um sich von der-

selben aus wieder zur Substantialität, aber als einer gewußten, zu verbreitern.

So sind wir denn von selbst durch den Verlauf unserer Untersuchungen auf eine der in unserer Zeit am meisten ventilirten Fragen gestoßen, wo innerhalb der neuesten Philosophie selbst von Göschel bis zu Strauß eine solche Diversität und totale Opposition der Ansichten hervorgetreten ist, daß sie mit der linken und rechten Seite der politischen Gegensätze verglichen wurden; und wenn Rosenkranz als ein Centrum zwischen diese Extreme gestellt worden ist, so fragt es sich immer noch, ob diese Mitte die rechte inhaltsvolle sei. Abgesehen nun von den Personen, was ich um so mehr thun zu müssen glaube, als auch ich persönlich in diesen Streit hineingerathen bin und meinen Worten fälschlich eine persönliche Deutung gegeben worden, haben wir nun die wahrhafte Ausgleichung jener Richtungen in der speculativen Fassung der Christologie zu geben, die uns die allein mögliche zu sein scheint. Und kann ich die Nennung von Namen nicht umgehen, so bevorworte ich sogleich, daß ich sie nur als Repräsentanten von Richtungen verstanden wissen will.

Die ganze Schwierigkeit in der Lehre von der Person Christi liegt in einem Einwand, den man gegen die göttliche Natur Christi machen könnte, und dessen scharfe Erörterung allein die Dunkelheit verscheuchen kann. Ist nämlich Gottes Wesen der sich ewig gleichbleibende Gedanke, das Reich der schaffenden Ideen des natürlichen und geistigen Universums, die immer auf dieselbige Weise energiren, so schließt dies zwar nicht Veränderungen in den Geschöpfen aus. Denn das Gesetz z. B., welches die Planeten be-

ständig um die Sonne treibt, ist stets unveränderlich dasselbe, obgleich in jedem Augenblick die Erde eine andere Stellung gegen die Sonne einnimmt. Die leitende Idee der Weltgeschichte bleibt durchaus sich selbst gleich, was für verschiedene Völker-Individualitäten auch auf ihrem Schauplatze auftreten mögen. Was heißt dies aber, daß vor 1840 Jahren Gott als Heiliger Geist mit der Jungfrau Maria einen Sohn erzeugt, und dieser als Gott drei und dreißig Jahre auf Erden gewandelt, bis er wieder in den Himmel zurückgekehrt sei? Hier wäre offenbar im Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander und zur Welt eine Veränderung vorgegangen, und also Gott, obgleich das unveränderliche Princip der Dinge, selbst in die Veränderung hineingerissen. Wiewohl nun in den religiösen Vorstellungen die Vaterschaft Gottes nicht auf diese kurze Zeit beschränkt ist, sondern die ewige Zeugung des Sohnes behauptet worden: so ist doch nicht zu läugnen, daß dieser Sohn z. B. durch seine Empfängniß, und sein Geborenwerden aus dem Schooße einer Jungfrau, durch sein kurzes Wandeln auf Erden u. s. w. wesentliche Veränderungen erlitten haben mußte; damit aber auch die ganze göttliche Natur, die im Sohne eben in ihrer ganzen Fülle vorhanden ist, von diesen Veränderungen nicht habe verschont bleiben können.

Hier lehrt uns nun aber die Kirchengeschichte als orthodoxe Auslegung, daß nur der Mensch im Sohne gelitten habe, und daß also eine christliche Secte eben deshalb als ketzerisch verdammt worden sei, weil sie Gott, den Vater, den Stand der Erniedrigung mit habe erdulden lassen; weshalb sie auch Patripassianer genannt worden sei.

Daß nun Gott, der Vater, der in Christus lebte und sich verwirklicht hat, nicht litt, kann für uns nur die Bedeutung haben, daß der ewige Gedanke des Universums, ungeachtet seiner sich verändernden Manifestationen, doch seiner Substanz nach stets unveränderlich derselbe bleibt. Insofern Christus dann in der Religion als wahrer Mensch und wahrer Gott vorgestellt werden muß, so hat sich nicht die innere Substanz desselben, das göttliche Wort in ihm, das von Anfang an bei Gott war und Gott selbst war, verändert: sondern nur die Erscheinungsweise desselben hat eine andere Gestalt angenommen, d. h. nur der Mensch sich in Christus verändert; und dies ist der Schlüssel der Lösung der von uns vorhin aufgeworfenen Schwierigkeit.

Indem die in der Zeit eingetretene Veränderung nicht die ewige Idee Gottes selber betroffen hat, so ist diese immer in ihren Geschöpfen, namentlich aber im Menschengeschlechte, persönlich, und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur daher auch an und für sich dieselbe. Jedes Werk Gottes ist er selbst in individueller Gestalt; überall haben wir also, wie Scotus Erigena sagt, eine Theophanie. Im Menschengeschlecht, als der freien Entwickelung des Geistes, hat sich aber das Bewußtsein dieser Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aufzuthun. Dieses Bewußtsein dessen, was ewig in der Idee ist und an sich die Substanz des Menschengeistes ausmacht, muß als Bewußtsein in die Zeit fallen. Denn um freie Production des Geistes zu sein, muß es sich einen bewußtlosen Zustand voraussetzen, aus dessen Negirung es eben hervorgeht. Für das menschliche Bewußtsein tritt daher der Unterschied ein, daß Gott erst bewußtlos Eins mit dem Menschen ist, und diese Ein-

heit dann zum Bewußtsein gelangt. Damit es nun aber zum Bewußtsein dieser Einheit komme, muß dieselbe auch aufgehoben worden sein; denn das Bewußtsein, hier der Mensch, unterscheidet sich, als solches, auch von seinem Objecte, Gott, mit dem es Eins sein soll. Damit also das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott eintrete, muß das Bewußtsein des Sündenfalls vorhergegangen sein. Deshalb war die Römische Welt, als diese Welt des Unglücks, der geeignete Boden, auf welchem die Jüdische Lehre vom Sündenfall Früchte tragen konnte; und diese Frucht war die Versöhnungslehre. Als im Menschengeschlecht die höchste Zerrissenheit fühlbar geworden, das Herz der Welt gebrochen war, da wurde auch der Glaube allgemein, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sich verwirklicht habe.

So gut aber der Abfall des Endlichen vom Unendlichen eine ewige Idee ist, die sich nicht blos einmal, in einem gegebenen Zeitpunkte, zugetragen hat, ebenso verhält es sich mit der Versöhnung. Wie Gott sich ewig zum Endlichen macht, so versöhnt er sich auch ewig mit ihm; und dieser Proceß ist das ewige Leben Gottes, also auch die Menschwerdung eine ewige, wenn sie gleich in der Zeit erscheint. Sind aber auch der Abfall Gottes von sich selbst und seine Rückkehr zu sich ewige Thaten, so muß doch das Bewußtsein Beider in die Zeit fallen. Wie also einmal eine Zeit eintreten mußte, wo eine natürliche Gestalt der Erde, sich als Egoität erfassend, mit Bewußtsein sich von Gott ablöste, und damit erst sich als endlichen Geist setzte, so hat auch das Menschengeschlecht in einer bestimmten Zeit zum Bewußtsein dieser Rückkehr des endlichen Geistes zu

Gott kommen müssen. Durch Christi Erscheinen hat sich mithin nichts geändert, als das Bewußtsein des endlichen Geistes.

Nachdem nämlich das Menschengeschlecht aus der bewußtlosen Einheit mit Gott zum Bewußtsein des Zwiespalts gegen Gott übergegangen war, mußte sich allmälig das Bedürfniß eines Glaubens an die absolute Einheit der göttlichen und menschlichen Natur regen. Schon die Vergötterung der Cäsare hatte, wie die des Alexander, ihren Quell in diesem Bedürfniß. Der Mensch nun, in dem dieser Glaube nicht als ein Beiherspielendes, etwa als ein politischer Zweck, wie bei Alexander, um den Orient mit dem Occident zu verschmelzen, noch als ein Nachträgliches, wie bei den Römischen Kaisern, wenn sie gestorben waren, sondern an und für sich zum Bewußtsein kam, und die ganze Seele dieses Menschen, sein ganzes Thun und Treiben, sein Tichten und Trachten in Anspruch nahm, — das ist Christus. In ihm hat sich das Bewußtsein der allgemeinen Persönlichkeit Gottes als diese einzelne Person zum ersten Mal erfaßt. Durch dies Bewußtsein unterscheidet sich also Christus von allen Menschen. In ihm ist also zuerst die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur dem Bewußtsein offenbar geworden; und darin ist die Göttlichkeit Christi zu sehen. Denn an sich ist Alles göttlich, und die Substanz Gottes allen Wesen eingewachsen. Im eigentlichsten Sinne ist aber göttlich nur die Person zu nennen, welche zum Bewußtsein dieser ihrer an sich seienden Natur gekommen ist; denn die Person ist, was sie ist, nur durch ihr Bewußtsein als Geist.

Sagten wir aber, daß dies veränderte Bewußtsein der

menschlichen Seite angehört, so schließt dies doch nicht die Göttlichkeit dieses Bewußtseins aus. Denn da Gott als Proceß nicht die Eine Seite, sondern die Totalität der sich bewegenden Momente ist, so gehört dies veränderte Bewußtsein selbst als ein Moment zur Totalität des sich in seine Unterschiede auslegenden göttlichen Wesens. Wenn das sich vom Ansichsein zum Bewußtsein Erheben der Gang der Verherrlichung Gottes ist, so ist das Bewußtwerden Gottes im Menschengeschlecht, als Eines lebenden Individuums, ein Moment im Leben Gottes, aber nicht das Ganze oder die Idee des göttlichen Lebens, sondern nur Eine Seite seiner Erscheinung, mit deren Verschwinden die Idee, als das Ganze der Bewegung, dieselbe geblieben ist. Diese Eine Seite an Gott selbst, als Person für sich herausgehoben, und in der Vorstellung isolirt, ist nun das, was wir im christlichen Dogma Christus, den Sohn Gottes oder den Gott-Menschen, nennen. Er ist aber nur ein Durchgangspunkt, das sich selbst ins göttliche Bewußtsein aufhebende Endliche. Wollten wir das Endliche als Endliches zu einer selbstständigen Person fixiren, die nicht wieder, als ein blos vorübergehendes Moment des göttlichen Lebens, in den Schooß der Gottheit zurückkehrte: so wäre ein solches Wesen vielmehr das Böse, die Idee des schlechthin Negativen oder Nichtigen, — kurz das, was die religiöse Vorstellung als den Teufel personificirt.

Diese Prämissen waren nothwendig, um uns über die Person Christi nunmehr ein vollständiges Licht zu verschaffen. Nennen wir nämlich jenes bewußtlose Ansich der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur den Begriff, und das Bewußtsein derselben die Realität: so können wir al-

lerdings sagen, daß in Christus die Realität ihrem Begriffe adäquat war, weil das Bewußtsein dieser in jedem Menschen gegenwärtigen göttlichen Substanz eben Christi Menschheit völlig durchdrang. Sein Geist hatte zum Inhalt keinen anderen Gedanken, als den von dieser Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; sein ganzes Leben und Sterben hatte kein anderes Ziel, als, dies Bewußtsein, was in ihm so beseligend hervorgetreten war, der ganzen Menschheit mitzutheilen, und sie auf diese Weise mit der Gottheit zu versöhnen.

Bei der Empfängniß Christi durch den Heiligen Geist denkt die Philosophie also, wie Rosenkranz sehr gut sagt, nichts Anderes, als „daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen, und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte.“ Wäre er aber der Substanz nach von den andern Menschen verschieden, so wäre am allerwenigsten die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm zur Darstellung gekommen. Ebensowenig kann er nur neben der menschlichen Natur auch noch die göttliche besessen haben; denn zwei Substanzen in Einem widersprechen sich durchaus: und der Charakter der göttlichen Substanz ist es eben, die innerste Natur des Menschen zu bilden. Überhaupt ist ja nur Gott das in allen Dingen Substantielle, und außer und neben Gott ist gar keine Substantialität vorhanden. Der Unterschied der Menschen besteht also nur darin, diese Substantialität Gottes in ihnen mehr oder weniger zum Bewußtsein und zur Bethätigung gebracht zu haben. In Christus ist dieser blos quantitative Unterschied der Individuen insofern zum qualitativen geworden, als er zu allererst dies

Bewußtsein gehabt hat; und über ihn kann daher, nach Strauß, in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreichte, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich eins mit Gott wisse.

Da die bewußte Realisirung der göttlichen Substanz im menschlichen Geschlechte nun mit dem Bewußtsein der Göttlichkeit desjenigen Menschen beginnen mußte, der zuerst diese Einheit erkannte, und dies Bewußtsein durch den allgemeinen Glauben der damaligen Zeit gefordert wurde: so ist Christus, schlechthin weil er dieses Bewußtsein zuerst hatte, eben selbst dieser einzelne Mensch, welcher an das Licht der Welt als Gott geboren vorgestellt werden muß. Christi Bewußtsein ist eben nicht, daß die göttliche Substanz sich nur überhaupt im Menschengeschlecht verwirkliche, und daher, wie Strauß will, die Verwirklichung der göttlichen Idee in dem Universale der Menschheit das wahrhaft Reale sei. Daß die allgemeine Gattung des Menschen und ihre besonderen Ideen das Göttliche seien, wußten auch schon die Griechen. Das Unterscheidende des christlichen Bewußtseins ist eben das Hereinbilden des Göttlichen in die einzelne Diesigkeit; so daß Christus sich in dieser seiner sinnlichen Individualität als Gott wußte.

Wir können also Rosenkranz wohl zugeben, daß außer Christus kein anderer Mensch aufgetreten, in welchem sich „die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht" habe. Denn dieses Bewußtsein, d. h. eben die Realität der göttlichen Idee, kann nur in Einem Menschen zum ersten Mal eintreten; und die übrigen können dieser vollendeten Realisirung nur theilhaftig werden, insofern sie ihm nachfolgen. Doch bezieht sich diese Ausschließlichkeit frei-

lich nur auf die vollendete Realität der religiösen Idee des Christenthums. Rosenkranz wird nicht in Christus die Realität der politischen, ästhetischen, philosophischen Idee u. s. w. als individuelle Erscheinung vollbracht sehen wollen. Und wollte man die realisirte Heiligkeit in Christus, als eine absolute Absolutheit, über die religiöse, ästhetische, militärische Vollendung, als blos relative Absolutheiten, setzen: so ist solche moralische Vollkommenheit doch wohl gewiß relativer, als die religiöse Vollkommenheit, und, wenn jene schon dem Sokrates kann zugeschrieben werden, aus diesem Grunde eben Christus höher als Sokrates; ganz abgesehen davon, daß, Christus blos zum vollkommen moralischen Menschen machen, ein Rationalismus der schlechtesten Art wäre, während wir den wahren allerdings nicht von uns zu weisen gemeint sind.

Indem Rosenkranz dann auch noch in der Vorrede zu seiner neuesten Schrift, „Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems" (S. XX) jenen seinen älteren Satz wiederholt dahin commentirt, daß er sagt: „Im Wesen der Idee liegt auch die Erscheinung der Absolutheit derselben als d i e s e r einzelne Mensch," so ist zu erwiedern, daß, wenn Rosenkranz von der Idee des Diesen spricht, auch dann noch nichts gegen seine Auffassung einzuwenden ist. Die Diesigkeit gehört nothwendig dazu, damit die göttliche Idee sich in ihrer Absolutheit vollende. Nur im Individuum ist Gott persönlich. Wenn aber unter dem Individuum nicht der Einzelne überhaupt, sondern d i e s e r Diese verstanden sein soll: so müßte dieser bestimmte Mensch, hier Christus, ewig als ein lebendes Individuum, also wie der ewige Jude nach der Tradition, auf Erden wandeln.

Oder Rosenkranz müßte etwa ein Jenseits im Himmel anneh- men, wo Christus vor und nach dem Stande seiner Ernie- drigung als ein sinnlicher Dieser gegenwärtig gewesen, und noch wäre. Denn da Gottes absolut vollendete Realität im Individuum nicht auf Christi Lebenszeit beschränkt sein kann, weil dieselbe nicht Einer Dimension der Zeit angehö- ren darf, so bleibt keine andere Möglichkeit übrig.

In dem Verschinden der sinnlichen Diesigkeit Christi selbst liegt aber vielmehr, daß sie nicht die wahre Weise der Er- scheinung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist. Denn dieser Einzelne wird in seinem Verschwinden selbst ein Allgemeiner. Insofern die höchste Aufgabe des Christen ist, Christus in sich aufzunehmen und Christus selber zu sein, ist es dann aber freilich immer derselbe Diese, in welchem Gott sich realisirt; und wir müssen es eben als die vollendete Ausgeburt der Menschheit zur Göttlichkeit behaupten, daß alle Individuen Ein allgemeines Indivi- duum seien.

Gott ist auf diese Weise ewig als Dieser erschienen, nur mit dem Unterschiede, von der menschlichen Seite ge- faßt, daß der endliche Diese, worin Gott erschien, vor Christus eine bewußtlose Erscheinung Gottes, seit ihm eine bewußte ist. Wie aber Gott vor Christus nur als in der gesammten Menschheit verwirklicht erschien, in ihm dann in diesem einzelnen Menschen: so ist das Dritte, daß er durch ihn in jedem einzelnen als das Allgemeine der ganzen Gattung zum Bewußtsein kommen könne. Und dieser dritte Standpunkt fließt sogleich aus dem zweiten. Denn Christi Bewußtsein ist nicht die Ausschließlichkeit seiner einzelnen Person als einer göttlichen. Sondern wie er, in einem

früher von uns angeführten Bibel-Spruche, alle Menschen als Eins mit sich der Substanz nach setzt, und sich als gleicher Substanz mit Gott: so ist in einem jeden Diesen, ohne daß es einer Transsubstantiation bedürfe, seine Consubstantialität mit Gott gesetzt; und diese zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe Christi und seiner Religion gewesen, für deren Besiegelung er willig den Opfertod erlitt. Nicht also weil Christus der Substanz nach von den andern Menschen verschieden war, ist er Gottes Sohn genannt worden, sondern weil das Gotteswissen, das bei ihm zuerst vorhanden war, selber das Gottessein ist: was wir ihm nunmehr alle nachdenken und nachhaben können, wogegen die vor ihm es nur hatten und nicht dachten, also nur ihre Substanz, nicht das Individuum in sich selbst als göttlich wußten.

Wir haben hiermit den dritten Punkt in der Erscheinung der göttlichen Persönlichkeit erreicht, nämlich die Menschwerdung in der christlichen Zeit, als eine allgemeine Menschwerdung im Diesen selbst, welche durch das Hervortreten des göttlichen Bewußtseins in Christus bedingt ist. Würde Christus als diese ausschließliche Erscheinung Gottes in einem Diesen Individuum, außer welchem (nach Rosenkranz) kein anderer Mensch sie in sich trage, angesehen, wogegen Strauß sich mit Recht sträubt: so wäre Christus eben nur das andere Extrem zu der vorchristlichen Einseitigkeit, nach welcher Gott nur als das Allgemeine der Menschheit erscheint. Hier hat Strauß nun also guten Grund, die Mangelhaftigkeit des einzelnen Diesen überhaupt nachzuweisen: „Auch in Christus konnte die Gottmenschlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen

Fülle ihres Inhalts wirklich sein; sondern um ihre volle Realität in ihm anzuschauen, müssen wir die verschiedenen Momente seines Lebens denkend in Eines fassen." Strauß beantwortet hiermit den Einwand Gablers, daß, wenn Gott nicht in einem einzelnen, an das Licht der Welt getretenen Menschen vollständig verwirklicht worden wäre, das Dasein der göttlichen Idee nur in das Denken des Menschen gesetzt würde. Denn auch dieses einzelne Individuum müssen wir ja denkend betrachten, also in die Allgemeinheit erheben, und seine Idee erfassen, wenn es der göttlichen Vernunft entsprechen soll: „so daß auch hier," setzt Strauß hinzu, „wenn jener Kanon gelten soll, die Wirklichkeit der Idee in letzter Beziehung nur eine gedachte wäre."

Aus der Behauptung, daß das sinnliche Diese in den Gedanken erhoben werden müsse, um der göttlichen Idee adäquat zu sein, folgt aber noch nicht, wie Rosenkranz Strauß vorwirft, daß dieser „die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit gelten lassen will." Das an der Straußischen Darstellung Auszusetzende, um es mit einem Worte auszusprechen, scheint aber allerdings darin zu liegen, daß er die Nothwendigkeit des Diesen als eines bleibenden Moments in der Menschwerdung Gottes nicht bestimmt genug herausgehoben hat, obgleich sie durchaus nicht gänzlich bei ihm verwischt ist. Nur ist das Individuum nicht blos, wie er sagt, die bethätigende Spitze, welche den substantiellen Inhalt zur Wirklichkeit bringt; sondern wir stimmen Gablern vollkommen bei, daß zu Gottes vollkommener Realität das sinnliche Diese eines in dieses Licht gebornen Menschen gehört. Dann muß aber, bemerkte ich in meiner

Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, „diese Weise der Realität Gott immer gekommen. Im Himmel oder auf irgend einem andern Planeten wird Gabler sie nun doch wohl nicht setzen wollen. Also muß Gott noch jetzt hier auf Erden als sinnlicher Dieser erscheinen, wenn auch stets als ein sich aufhebender und aufgehobener." Das ist es, was unter der ewigen Menschwerdung Gottes verstanden werden muß.

Dies ist nun der Punkt, von welchem aus eine Verständigung der widerstreitenden Ansichten vorgenommen werden kann, indem die ewige Menschwerdung Gottes im Menschengeschlechte mit der zeitlichen in diesem sinnlichen Individuum wieder auf einander bezogen werden müssen. Es ist freilich das Unterscheidende des christlichen Standpunkts, die Menschwerdung in einem einzelnen Individuum der Menschwerdung in der ganzen Gattung vorzuziehen; denn darin besteht eben der Fortschritt des Christenthums gegen das Heidenthum. Indem aber das einzelne Individuum damit selbst der allgemeinen göttlichen Vernunft adäquat geworden ist, so ist es über die Schranken seiner einzelnen Erscheinung erhaben; und nur als Proceß des sich in die Allgemeinheit erhebenden Individuums kann dieses für die Darstellung der sich verwirklichenden göttlichen Idee gelten. In Christus ist also dieser ewige Kreislauf der göttlichen Idee nur für das gläubige Bewußtsein als eine einmal geschehene Begebenheit vorgestellt, ohne daß dies darum in Gott eine vorübergehende That gewesen sei. Wenn Rosenkranz daher am angeführten Orte (S. XXI) sagt: „In Christus ist die Einheit des Menschen mit Gott nicht nur durch den Menschen, wie bei

uns, sondern ebenso durch Gott gesetzt;" so ist dieser Gegensatz ein unhaltbarer. Denn in diesem Falle würden erstens die anderen Menschen höher als Christus gestellt, indem sie durch sich selbst eine Einheit zu Stande gebracht hätten, die Christus nur mit Hülfe Gottes erreichen konnte. Sodann muß, wegen der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, das menschliche Thun sich hier immer auch als ein göttliches erweisen. Und ist nicht eben die Gnade Gottes in der letzthin von uns erörterten Bedeutung des Worts, dies göttliche Thun, welches auch in jedem einzelnen Menschen diese Einheit erst erzeugt? Wäre nicht sogar vorzugsweise die dem Menschen unbewußte Einheit mit Gott eine göttliche Thätigkeit zu nennen, während im Gegentheil in Christus, wo das Bewußtsein dieser Einheit zuerst eintrat, sie als ein durch den menschlichen Geist Gesetztes ausgesprochen werden kann?

Damit nun aber die Erscheinung Christi der ewigen Menschwerdung Gottes adäquat werden konnte, durfte sie eben nicht in ihrer unmittelbaren einzelnen Gestalt selbst als das Höchste verehrt werden. Und ist auch die Göttlichkeit Christi als dieser wirklichen Person das Resultat des Glaubens der Welt, die schlechthin eine solche Gestalt als die Realisirung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur forderte: so darf doch dieser Glauben, da er nur dem endlichen, wechselnden Bewußtsein des Menschen angehört, nicht ein Festes, Bleibendes und Letztes sein, sondern muß als ein flüssiges Moment im Leben des göttlichen Processes aufgefaßt werden. Dies ist die Forderung Kants, welche den Kirchenglauben in einen religiösen Vernunftglauben umgewandelt wissen will, und in dieser Um-

wandelung die Annäherung des Reiches Gottes sieht. Freilich damit das Diese überhaupt als die Erscheinungsweise des Göttlichen gefaßt werden könne, mußte sie zuerst in einem diesen Diesen erkannt werden; und dies ist dann, wie gesagt, nothwendig Christus gewesen, weil derselbe eben zuerst in seiner Diesigkeit das Bewußtsein des göttlichen Wesens hatte.

Was also ewige Geschichte ist, die Verendlichung des unendlichen Gedankens, und seine Rückkehr zu sich durch Negation des Endlichen und Verklärung desselben im unendlichen Geiste, ist vom Glauben vorgestellt, und hat von ihm vorgestellt werden müssen, als ein an diesem Individuum vorgegangenes zeitliches Geschehen. Gottes Sohn ist als Mensch geboren, erniedrigt, hat gelitten, ist gestorben, wieder auferstanden: und sitzet nun zur Rechten Gottes, zu richten die Lebendigen und die Todten. Was an diesen Erzählungen historisches Factum ist, das hat die Kritik und die Exegese auszumachen; und hier lassen wir Strauß vollkommene Freiheit, so viel wegzuschneiden, als eine gesunde Kritik muß. Wir hängen an keines dieser Facta, als an einen Glaubensartikel. Denn in einzelnen historischen Factis kann die Idee nie genügend ausgedrückt werden. Was allein wahr ist, ist der allgemeine Glaube an diese Facta; dieser hat sich auch erhalten, aber nur indem er selbst nicht in der Form sinnlicher Einzelnheit seinen Gegenstand verehrt, sondern ihn in die Allgemeinheit des Gedankens erhebt. Schon Christus selbst hat sich nicht bei seinem Leben, wie die Orientalischen Despoten, als Gott verehren lassen, noch ist er, wie eine Griechische Statue, von seinen Zeitgenossen angebetet worden. An dem Tode Christi ist es, daß sich

diese Umkehrung des endlichen Bewußtseins vollbracht hat. „Wußtet ihr nicht," sagt er daher den Jüngern von Emmaus, „daß der Menschensohn Solches leiden mußte, ehe denn er eingehen konnte in seine Herrlichkeit?"

Die wahre Menschwerdung ist also nicht die blos an sich seiende Inwohnung Gottes im Menschengeschlechte schon von Urbeginn der Weltgeschichte an, noch die blos in Christus einmal zum Bewußtsein gekommene als das Gottsein dieses Einzelnen; sondern die wahre Menschwerdung ist die ganz allgemeine Bewegung Gottes als des Dreieinigen, die sich im Bewußtsein der einzelnen Diesen wiederholt, indem dieselben ihre natürliche Einzelnheit abthun, und als wiedergeboren im Geiste sich zu Repräsentanten der allgemeinen göttlichen Substanz machen. Das Abendmal ist das höchste Symbol dieser allgemeinen Menschwerdung. In dem Genusse desselben ist Gott, das allgemein gegenwärtige, allen Dingen an und für sich inwohnende Wesen, auch vom gläubigen Bewußtsein als dieses, im gegenwärtigen Augenblick, der Gemeinde Gegenwärtige aufgefaßt. Gott beginnt damit, eine dem gläubigen Bewußtsein äußerliche Existenz zu haben, die aber durch den gläubigen Genuß des Abendmals überwunden wird, indem Gott im Herzen des Gläubigen begraben wird, darin wieder aufersteht, und als Geist der Gemeinde aus jedem Einzelnen den Tempel macht, in welchem er thront: so daß alle Gläubige Ein Gläubiger sind, in denen geistig der Puls des Gottesbewußtseins schlägt. Wie das Menschengeschlecht die Menschwerdung früher in Christus als eine äußerlich sinnliche Gestalt vor sich hatte, so ist jetzt der Diese in sich selbst eine Erscheinung Gottes, aber nur inwiefern jeder Einzelne zum Allgemeinen verklärt

ist, und das Bewußtsein der allgemeinen Idee geworden ist: also seine Endlichkeit in der Ertödtung des natürlichen Menschen, oder des Fleisches oder auch der Sünde, so abgethan hat, wie Christus durch den natürlichen Tod.

Man kann hier ebensowohl sagen, daß Gott im einzelnen Diesen, als daß er nur im Allgemeinen der Gemeinde Mensch geworden; und die Alternative ist also einseitig, ob nur in einem einzelnen, wirklichen Menschen, oder nur in der allgemeinen Gattung die vollbrachte Realität der göttlichen Idee anzutreffen sei. Denn wenn Strauß die vollkommene Realität der Idee nur in der Gattung der Menschheit verwirklicht sähe: so müßte entgegnet werden, daß die Gattung ihrerseits nur im Individuum wirklich sei. Strauß und Rosenkranz mit einander ausgleichend, und uns in die Mitte zwischen sie stellend, werden wir sagen müssen: Wenn Gott die vollendete Realisirung seiner Idee im Bewußtsein Eines Menschen vollbracht hat, so hat das Menschengeschlecht als solches sie vollbracht; und sie wird sich dann in den Einzelnen um so eher wiederholen, als der Erstling ihnen ein Vorbild gelassen hat. Wie aber selbst in Christus Seiten waren, nach denen hin sein Thun kein göttliches war, wie z. B. alle die Thätigkeiten und wechselnden Zustände, die nur der menschlichen Bedürftigkeit in ihm angehörten, so wird dies bei jedem andern Individuum in noch weit höherem Grade der Fall sein. Wir können also ebenso gut behaupten, daß kein Individuum in allen Zeiten und Lagen seines Lebens, kurz in der ganzen empirischen Breite seines Daseins, der göttlichen Idee vollkommen angemessen ist. Denn in jedem Individuum ist, wie Aristoteles sagt, die absolute Vernunft noch an ein leibliches Substrat gebunden. Und machte Christus

von diesem allgemeinen Loose der Sterblichkeit etwa eine Ausnahme? Das Individuum ist also immer ein gleichgültiges, inadäquates Medium, in welchem zwar allein die göttliche Idee sich manifestirt, darum aber nicht aufhört absolut zu sein, weil sie in diese Endlichkeit hineinscheint. Im Gegentheil. Erst dadurch gelangt sie zur Absolutheit, daß sie aus den Schlacken des Irdischen den reinen König des Goldes herauszuschmelzen weiß.

Die absolute Existenz des Göttlichen im Individuum beschränkt sich also nicht auf diesen Einzelnen; sondern in einem Jeden manifestirt sich die göttliche Idee, freilich entweder auf eine mehr negative, oder positive Weise. Ist nicht selbst der Stachel des Gewissens im Busen des Sünders eine Realisirung der göttlichen Idee in ihm? und zwar eine vollkommene? Denn überhaupt kann Gott sich nur vollkommen realisiren. Indem alles Übrige am Sünder ein verschwindender Schatten ist, so ist das ganze Göttliche in ihm enthalten, wie es nämlich an diesem Substrat sich darstellen kann. Aber ebenso sind auf positive Weise, wie in Christus, so in vielen andern Individuen Thaten und Gedanken vorhanden, die als eine adäquate Erscheinung der göttlichen Idee gelten können; und diese sind es wieder allein, welche bei der Menschwerdung Gottes in diesen Individuen zählen, das Andere ist flüchtiger Tand, und ein blos Beiherspielendes und Unwesentliches, das mit zum Dasein des Endlichen gehört, wie es mit ihm untergeht. Gott ist also in den Diesen auf adäquate Weise Mensch geworden nach den Seiten hin, durch welche dieselben die göttliche Idee ausdrücken.

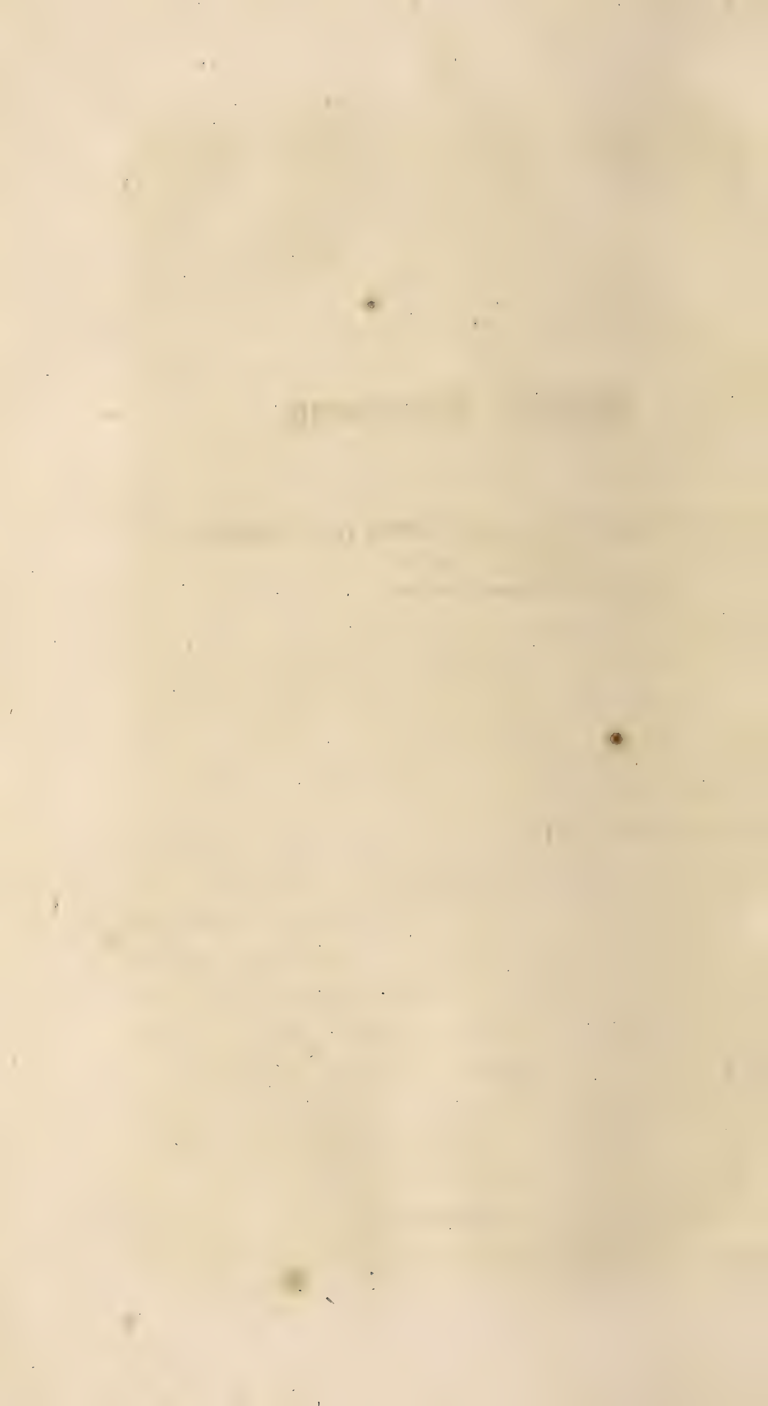
Je mehr nun der Einzelne diese Äußerlichkeit, welche den inneren gemeinsamen Kern aller Individuen noch verdeckt, zu

zerbrechen weiß, und dies Innere hindurchscheinen läßt, desto mehr wird auch die allgemeine Persönlichkeit, wie Bader sagt, im Einzelnen erweckt werden, und folglich Gott im Leben desselben hervorbrechen. Mit Recht spricht Bader diese Verwirklichung der göttlichen Idee in allen Individuen als das höchste Ziel des Menschengeschlechts aus, weil dann die vollbrachte Realität nicht mehr, symbolisch und im Glauben, an Ein Individuum geknüpft zu werden braucht, sondern sie an und für sich in ihrer reinsten Form, und Gott somit erst als der Heilige Geist erkannt sein wird. „Wie die National-Einheit," sagt Bader sehr schön, „noch in einer einzelnen Person, dem Regenten, auftreten muß, wie zu Christi Zeit der allgemeine Mensch in einer einzelnen Menschenform neben allen andern einzelnen Menschen erscheinen mußte: so dauert diese Nothwendigkeit so lange noch fort, bis das allgemeine Eine ins Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen und diese alle sich von Innen heraus assimilirt haben wird." Ist dies geschehen, so ist in der That die Zeit getilgt, und die ewige Menschwerdung in jeder einzelnen Erscheinung zur Wirklichkeit gekommen. Es tritt dann der Zeitpunkt ein, welchen die Schrift als denjenigen verheißt, wo Gott Alles in Allen, und eine neue Erde und ein neuer Himmel der Wohnsitz des der ewigen Seligkeit theilhaftigen Menschengeschlechts sein wird. — In dieser bewußten Einheit des Individuums mit der allgemeinen göttlichen Persönlichkeit ist nun auch das ewige Leben des Menschen gesetzt, zu dessen Betrachtung wir uns also jetzt zu wenden haben.

Neunte Vorlesung.

Die Lehre vom ewigen Leben des Menschen.

15. Juli.



Meine Herren!

In der Beantwortung unserer Einen Frage, nämlich der Persönlichkeit Gottes, ist eigentlich die der andern, der Unsterblichkeit der Seele, schon enthalten, da, wie wir bereits in unsern einleitenden Betrachtungen bemerkten, sie untheilbare Momente Eines und desselbigen Ganzen sind. Denn wenn der unendliche Geist, um wirklich zu sein, ewig sich verendlichen, und als Dieser erscheinen muß: so ist das Diese damit selbst in den Werth eines Unendlichen und Ewigen erhoben, aber freilich nur, insofern es sich selbst zum Allgemeinen, und zwar nicht jenseits des zeitlichen Daseins, sondern inmitten desselben, verklärt hat. Betrachten wir nun heute unsere Aufgabe von Seiten dieser menschlichen Persönlichkeit, wie wir sie in den zwei letzten Vorlesungen von der Seite der göttlichen Persönlichkeit untersuchten, um uns demnächst in den Mittelpunkt versetzen, und im Zusammenfassen beider Momente die ewige Persönlichkeit des Geistes erkennen zu können; woran sich dann, als Schlußbetrachtungen, die Apologie unserer Fassung beider Lehren leicht wird anfügen lassen.

Wenn unsere metaphysischen Untersuchungen über das Verhältniß von Zeit und Ewigkeit die ganz anfänglich erhobenen Zweifel an einer nur nach dem Tode beginnenden und in unendliche Dauer auseinander gelegten Unsterblichkeit

bestätigen, und das ewige Leben als ein in der Zeit selbst sich verwirklichendes mit apodiktischer Gewißheit aufstellen mußten: so wäre doch die Beschränkung desselben auf die zeitliche Existenz des Individuums wieder eine Einseitigkeit, da die Ewigkeit ja, wie wir sahen, die Zeitdauer als ein Moment in sich schließt. Wir haben also das ewige Leben des Individuums zuerst von der abstracten Seite seiner Dauer zu betrachten, welche, als die niedrigste Weise und bloße Erscheinung der Ewigkeit, auch, wie die dauernden Gestalten der Natur, mit Bewußtlosigkeit behaftet ist. Zweitens haben wir, dem absoluten Begriffe der Ewigkeit gemäß, das ewige Leben des Individuums als das zeitliche Bewußtsein des seinem Begriffe gemäß thätigen, und damit sich verewigenden Individuums zu fassen. Drittens wird dieser wahre Begriff der Ewigkeit auch mit der Dauer der Zeit wieder in Verbindung gebracht, und damit der Übergang in die ewige Persönlichkeit des Geistes gemacht werden. Indem ich in der Gegenwart mich meinem Begriffe angemessen weiß, so habe ich darin auch das Bewußtsein der Unvergänglichkeit in der Zeit.

Der Mensch, weil er eben, als die Perle der Schöpfung, seine Einheit mit dem unendlichen Geiste in sein Bewußtsein aufnimmt, kennt ein anderes, höheres Leben, als das, welches auf diese sinnliche Existenz beschränkt ist. Das Thier lebt zwischen Geburt und Tod nur in sinnlichen Genüssen und Empfindungen, und jenseits dieser ist es für jeden Eindruck unempfänglich; mit dem Tode ist die Existenz des Thieres also spurlos verschwunden, und auch während seines Lebens hat immer nur der einzelne Moment für dasselbe Werth. Der Mensch, als Bewußtsein des all-

gemeinen Geistes, giebt aber seinem sinnlichen Leben eine höhere, geistige Bedeutung, indem er darin auf seine Weise die Allgemeinheit des ewigen Geistes zur Verwirklichung bringt; und weil so das sinnliche Leben nicht die wesentliche, geschweige die einzige Seite des menschlichen Lebens ist, so bleibt das Wesentliche auch mit dem Tode des natürlichen Leibes erhalten. Unter diesem Wesentlichen verstehen wir hier nicht lediglich den absolut allgemeinen Geist, der in jedem Menschen persönlich wird, und so eines ewigen Lebens genießt. Diese Unsterblichkeit, welche Aristoteles, die Stoiker und Andere aufstellten, ist nur die des allgemeinen Geistes. Indem es aber, dem christlichen Standpunkt gemäß, das Princip der modernen Welt ist, dem Einzelnen selbst die Absolutheit zuzuschreiben, wie wir es in der von uns gegebenen Erklärung der ewigen Menschwerdung sahen: so fragt sich nun erstens, worin auch das Individuum als solches über die Dauer seines sinnlichen Leibes erhalten bleibt. Denn weil es eine zeitliche Darstellung des Allgemeinen, Ewigen ist: so ist es damit bis auf einen gewissen Grad selbst in den Strom der Ewigkeit getaucht, wenn es gleich andererseits dafür aus den Fluthen der Lethe trinken muß.

Die ganze Erscheinung des dahingegangenen Individuums hat auf die anderen einen geistigen Eindruck gemacht. Es ist ein Geist, der auf Geister gewirkt hat, und in ihrem Gedächtnisse aufbewahrt ist. Selbst leiblich sind die Spuren des individuellen Daseins nicht gänzlich mit dem Tode verschwunden. Die Hinterbliebenen besuchen den Ort, wo die Gebeine ruhen: nicht weil der Geist des Todten noch eine Beziehung zu diesem räumlichen Dasein hätte,

sondern weil den Lebenden an dieser Stätte die Erinnerung des Verstorbenen um so lebhafter entgegentritt. Wenn uns also der Ort nicht gleichgültig ist, wo im Tode unsere Gebeine ruhen sollen, und wir, wie Göthe in den Wahlverwandtschaften bemerkt, so gern Spuren unserer individuellen Existenz im Raume zurücklassen möchten: so kommt dies daher, weil wir daran die Erinnerung unserer Individualität im Geiste der Andern zu knüpfen hoffen. Das räumliche Fortleben ist also nicht Zweck, sondern Mittel für die geistige Gegenwart der Verstorbenen unter den Lebenden. Seitdem der Name Napoleons im politischen Leben der Franzosen nicht mehr verpönt ist, hat sich natürlich auch der Wunsch aussprechen müssen, und zuletzt durch das jetzige Ministerium Thiers Erhörung verschaffen können, die Gebeine dieses Helden, woran sich eine glänzende Seite der Französischen Geschichte knüpft, mitten in seine Hauptstadt aus der Vergessenheit des meerumflutheten Eilands herzuführen. Was sind diese Gebeine für die Französische Nation Anderes, als ein Anstoß, sich die Thaten des Kaiserreichs um so lebhafter zu vergegenwärtigen?

Diese Erinnerung der Lebenden an die Todten möchte ich die erste Weise der bewußtlosen Fortdauer des Individuums nennen; und je mannigfaltigere Erinnerungszeichen eines Individuums vorhanden sind, um so sicherer wird es dieser Unsterblichkeit sein. Es ist dies freilich noch die niedrigste Stufe, auf die sich die Ägyptier, das erste Volk, das solchen Glauben kennt, im Mumiendienst beschränkten; aber es ist doch irgendwie eine Fortdauer der Individualität, welche dem Gebiet des räumlichen Daseins entrückt, und damit in das ewige Reich des Geistes erhoben worden.

Indem die Kunst vorzugsweise dies Vergeistigen und Verewigen des sinnlichen Seins vollbringt, so werden wir uns an sie wenden müssen, um solche Unsterblichkeit zu erlangen. Wenn die Urne oder der Begräbnißplatz nur an das Individuum überhaupt erinnern, so ruft uns ein von der Kunst hervorgebrachtes Bild die Züge des Hingeschiedenen zurück. An dem Blick seines Auges, an den Zügen seines Gesichts, die der Genius der Kunst aus dem Kreise der flüchtigen Erscheinung zu ewiger Dauer gefestigt hat, rollt sich der ganze ins Reich des Ideellen erhobene Charakter des theuern Entschlafenen vor dem Auge unseres Geistes auf. Diese Milde, dieses Wohlwollen, dieser Geist, — sie leben noch, wenn wir in der Erinnerung die Zeiten überdenken, wo diesem Charakter die Reihe der Thaten des Individuums entfloß, und wir seinem Wirken beseligt und begeistert zuschauten. Jahrhunderte und Jahrtausende sind entschwunden, und noch schauen uns die ehrwürdigen Gestalten eines Christus, Sokrates, Heraklit mit bedeutungsvollen Blicken an. Noch ist der Mund geöffnet, dem Worte des ewigen Lebens entflossen. Solche Gestalten stehen schöner als im Leben da, und sind nicht mehr an diesen Punkt des Raums gebunden, sondern treten in unendlich vervielfältigter Erscheinung auf.

Aber nicht nur dieser Charakter im Allgemeinen erhält sich in den Gemüthern der Überlebenden; sondern auch die Erinnerung seiner einzelnen Äußerungen, d. h. der Thaten, die aus ihm entsprangen, dauert im Menschengeschlechte ewig fort. Bald wird sich unmittelbar vor unsern Augen, in der prachtvollen Mitte seiner Königsstadt des großen Königs Reiterstatue erheben, der, im vorigen Jahrhundert

auf seinem Throne der Intelligenz einen Platz neben sich einräumend, auf sie seinen ganzen Staat erbaute, und mit dem Muthe des Kriegers dies Princip durchzuführen wußte. Die Ausschmückungen des Grundgestells werden seine Thaten in Krieg und Frieden sinnlich darstellen; und den harmlosen Spaziergängern der Residenz wird dies Monument das ganze Leben Friedrichs für ewige Zeiten und immer wieder aufs Neue ins Gedächtniß zurückrufen. So umgiebt ein Volk sein räumliches Sein mit den Denkmälern der Vergangenheit, in denen jede bedeutende, für das Volkswohl ersprießliche That unverwischlich aufgezeichnet bleibt.

Mit ihren Thaten leben aber auch die Individuen, die sie vollbrachten, unsterblich in des Volkes Bewußtsein weiter fort. Und ist dies Leben in der Erinnerung der Andern, die Ehre, der gute Ruf bei der Nachwelt und der Segen der Enkel, nicht ein anderes, höheres Leben, als das sinnliche, in das uns die fleischliche Geburt erzeugte? Ob dieses sinnliche Leben ein Gut ist, bleibt zweifelhaft; es kommt auf den Gebrauch an, den wir davon machen: und wie vielen wird dieser die Ursach des Gerichts, das sie an sich selbst vollziehen, und die Quelle des Überdrusses, der sie dies Leben fliehen läßt. Die Ehre wird aber Niemand freiwillig von sich stoßen. Wer nun die Spanne der Zeit, die ihm gegeben, im Dienste der Idee verwendet, dem folgen seine Werke nach, wie es in der Schrift heißt. Er hat sich ein Denkmal in den Herzen seiner Mitmenschen und der Nachkommen errichtet, das er um den köstlichsten Preis nicht weggeben würde. „Freilich, Ehre und Nachruhm berühren mich nicht; und wenn mit dem Tode Alles aus ist, können sie mir gleichgültig sein.“ So spricht nur

der sinnliche Mensch, der Genuß und Reichthum für die höchsten Güter hält. So handelt nicht der edlere Charakter, der Genuß und Reichthum, ja das ganze Leben selbst, den Inbegriff aller irdischen Güter, willig dahingiebt, nicht blos, wenn er dafür den Sternenkranz der Ehre auf sein Haupt sich senken sieht, sondern auch in den bescheidenern Kreisen der menschlichen Gesellschaft, wenn er sein Leben nicht erhalten kann, ohne fortan ehrlos unter seinen Mitbürgern zu wandeln. Wir haben kein Bewußtsein unserer Ehre oder Schande, wenn wir todt sein werden; aber dieser Gedanke dessen, was über uns geurtheilt werden wird, wenn wir nicht mehr sein werden, ist selbst dies höhere Leben im Geiste, das wir uns rein erhalten wollen. Die Ehre, wie flüchtig sie also auch scheint, ist dennoch ein bleibendes, unverlierbares Gut, worin wir auch ohne Bewußtsein ein ewiges Leben führen, das uns im sinnlichen Leben schon im höchsten Grade am Herzen liegt, und höher, als dieses, von uns geachtet wird. Wir nehmen also allerdings, wie die gemeine Vorstellung, ein anderes Leben, als das sinnliche, an; aber es steht uns nicht beziehungslos zu dem irdischen, und hier haben wir nur die niedrigste Stufe desselben entwickelt.

Aber was sage ich? Nicht blos durch die Erinnerung unserer Individualität und unserer Thaten leben wir nach dem Tode unsterblich im Bewußtsein der Andern; sondern zweitens dauern wir durch unsere Thaten selber in der Wirklichkeit fort. Denn wenn jedes Individuum, wie wir vor einigen Wochen in dem psychologischen Theile unserer Betrachtungen sagten, die Reihe seiner Thaten ist, und diese nicht sinnliche, vergängliche Interessen zu ihrem Ziele hat,

ten, so hat der Mensch sich durch sie im Reiche des Geistes verewigt. Dies Wirken ist die wahrhaftere Unsterblichkeit gegen die Ehre des Namens, weil darin die ganze Substantialität des Geistes erhalten bleibt. Bei den edelsten Thaten, die sogleich bei ihrem Entstehen ganz und gar und allein im Geisterreiche eine Existenz hatten, wird dies am deutlichsten. Was ist an Plato und Aristoteles z. B. untergegangen, als die Zufälligkeit dieser Individualität, in dieser oder jener Stadt gelebt, in diesen Familien-Verhältnissen gestanden, heute dies und gestern jenes Gericht gegessen zu haben, — und das Bewußtsein der Continuität ihres Ich in dem Wechsel dieser accidentellen Zustände. Von ihren Gedanken aber, durch die sie erst Plato und Aristoteles sind, und welche, wie der Gedanke überhaupt, ihr innerstes Wesen bilden, ist uns kein Jota verloren gegangen. Diese Gedanken, als die Lehrer des Menschengeschlechts, leben in jedem denkenden Kopfe fort; und die Urheber derselben feiern ihr Auferstehungsfest in dem Geiste jedes Jünglings, in dem an ihren Schriften die Liebe zur Wissenschaft sich entzündet. So sind also die vergangenen Philosophen in den gegenwärtigen erhalten; und dies ist die einzige Seelenwanderung, die Seelenwanderung im Geisterreiche, die wir annehmen können.

Aber auch mit den Thaten, die aus gröberem Stoffe sind, und aus dem Boden der Vergänglichkeit, auf dem Felde der politischen Geschichte emporsprießen, hat es dieselbe Bewandtniß. Die Thaten leben zwar nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie der schaffende Genius sie hinstellte, aber in ihren Wirkungen und Erfolgen weiter fort. Wenn also Miltiades bei Marathon mit zehntausend über

viele hundert Tausende siegte, so ist selbst das Gemälde zwar verschwunden, welches in der στοὰ ποικίλη zu Athen das Andenken an diese Waffenthat verewigen sollte. Aber es ist nicht blos in die dauerhaftere Halle der Geschichte, in den Tempel der Mnemosyne, aufgehängt; es ist eine That, deren Früchte das Europäische Abendland täglich und stündlich noch genießt. Auch von ihr gilt, was Cornelius Nepos von der That des Themistokles bei Salamis sagt: „Durch sie unterlag Asien Europa.“ Durch diese Männer hat der Europäische Geist, ein und für alle Mal, sich vom Asiatischen Despotismus, in welcher Gestalt er auch immer auftreten möge, befreit; und freies politisches Leben, freie Kunst und Wissenschaft hat über den Occident durch diesen Sieg Griechenlands ausgegossen werden können. Ist dies nicht Alles das Werk jener Helden, worin sie, wenn auch bewußtlos und individualitätslos, annoch gegenwärtig sind, weil sie ihre ganze Persönlichkeit in dasselbe gelegt, und an dasselbe gewagt haben?

Ich erwähne nicht ausführlicher der That Christi, dessen Werk es ist, wenn ein Christ im Glauben an die Erlösung sich mit dem göttlichen Geiste versöhnt, und so Christus in ihm aufersteht. Denn dies gehört ebenso sehr in die Lehre von der Persönlichkeit Gottes, wo wir es schon betrachtet haben, als in die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit des Menschen Christus. Ich berühre dies nur, weil es gerade der Punkt ist, wo am deutlichsten erhellt, daß beide Lehren in ihrer neuen Fassung identisch sind; denn nirgends tritt die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen so unmittelbar in die Vorstellung, als bei der Erscheinung und den Thaten Christi.

Wenn wir nun zunächst sahen, wie die Fortdauer der Person auch schon die unmittelbare Individualität betraf, als höhere Weise der Persönlichkeit, gewissermaßen als objective Persönlichkeit, sich dann die Thaten des Individuums darstellen: so vereinigt eine dritte Weise der persönlichen Fortdauer die beiden ersten, und behauptet sich also als die vollendetste Gestalt dieser ersten bewußtlosen Unsterblichkeit, welche nur der Erscheinungsweise der Ewigkeit angehört. Das ist die Fortdauer des Individuums in der Familie, — eine Unsterblichkeit, auf die auch Aristoteles schon aufmerksam gemacht hat. In seinen Kindern lebt der Mensch als Individuum sowohl, wie als That fort. Die Züge des Vaters wiederholen sich im Sohne. Und im wehmüthigen Gefühle seiner dahinscheidenden Kräfte bleibt dem Vater beim Anblick der aufblühenden Kraft des Sohnes die Zuversicht, daß er in einem zweiten Ich sich verjüngen, und in seinen spätesten Enkeln noch fortleben wird, wenn längst vielleicht die Pflugschaar über sein stilles Grab die Furche zieht. Alles, was der Sohn Glänzendes und für die Ewigkeit vollbringt, ist die That der Eltern, die ihm diese Erziehung gegeben; und wenn man gesagt hat, daß jeder große Mann es durch seine Mutter geworden ist, trägt ihr häusliches Walten dann nicht alle diese Früchte für das Wohl der Menschheit? wenn auch nicht jede Mutter, wie Cornelia, nicht minder weil sie die Mutter der Gracchen, als weil sie die Tochter der Scipionen ist, ihren Namen auf die Nachwelt bringt.

Haben wir bisher nur die Erscheinungsweise des ewigen Lebens, als eine über das natürliche Leben hinausreichende Dauer, beschrieben: so ist uns die Unsterblichkeit noch kein ge-

gegenwärtiges Leben, sondern nur die Hoffnung eines zukünftigen, — nichts Wirkliches, sondern eine bloße Möglichkeit. Es hängt von gewissen Bedingungen ab, ob ich meine Individualität über den Tod hinaus erhalten kann. Diese Bedingungen liegen freilich in mir. Jemehr ich für das Wahre, Gute, überhaupt das Ewige glühte, desto mehr Thaten vollbrachte ich auch für die Ewigkeit, und lebe in ihnen weiter fort. Also die wahre Ewigkeit ist auch hier schon der Grund der Unsterblichkeit, obgleich ebenso das Endliche als solches sich in solche Dauer hineindrängen kann, und, wie die niedrigsten Gebilde der Natur dauern, so auch die schlechtesten und mittelmäßigsten Menschen sich diese Unsterblichkeit ihres Namens, — und ihrer Schande sichern können. Thersites', Herostratus' und Ephialtes' Namen werden noch mit Verachtung oder Abscheu genannt. Und bei Herostratus hatte seine verruchte That sogar den Nachruhm zum Zweck, wie der freche Fieschi gleicherweise, um seinen Ruf als Königsmörder auf die Nachwelt zu bringen, die Höllenmaschine gegen Ludwig Philipp gerichtet haben wollte. Wird die Unsterblichkeit also in das Gebiet des Zufälligen hineingerissen, so wird sie eben auch zufälliger Weise Unwürdigen zu Theil. Ja, hängt nicht bei großen und edlen Thaten Alles von ihrer Bekanntwerdung ab? Und wirken sie auch ungenannt segensreich auf die Nachwelt fort, so geht doch ihrem Urheber die beschriebene Unsterblichkeit der Ehre verloren.

Vixere fortes ante Agamemnona
Multi; sed omnes illacrimabiles
Urguentur ignotique longa
Nocte, carent quia vate sacro.

Ist es nicht ebenso dem Zufall überlassen, ob dieses Individuum gerade an der Stelle steht, wo es, von der Gewalt der Umstände ergriffen, diese That zum Wohle der Menschheit vollbringen kann? Einer, den das Schicksal begünstigt und auserwählt, führt das Unsterbliche aus, zu dem Viele berufen waren. Wie verschieden sind auch die Gaben der Natur unter die Menschen vertheilt! Und soll der minder Begabte, der nichts Denkwürdiges in der Geschichte zu leisten vermag, leer ausgehen an Unsterblichkeit? Die ewige Gerechtigkeit wäre also verletzt, wenn es nur diese erste Unsterblichkeit gäbe.

Alle diese Schwierigkeiten fallen fort, wenn wir auf den früher von uns erörterten Begriff der Ewigkeit zurückgehen. Hat dieselbe auch, sagten wir, zu ihrer Erscheinungsweise die unendliche Dauer, so ist sie doch in dieser nicht erschöpft. Die wahre Ewigkeit war uns vielmehr das Bewußtsein des Entsprechens von Realität und Begriff. Wenn ich irgend eine That begangen habe, wonach ich den Anforderungen des Sittengesetzes in meinem Innern genügt habe, überall, wo in meinem Denken und Handeln die Idee der Gattung zum Bewußtsein gekommen ist, und ich mich als dienendes Glied, als nützliches Werkzeug zum Wohle der Menschheit hinstelle und weiß: in allen diesen Augenblicken bin ich in der Ewigkeit, da nicht ich, sondern die göttliche Idee dann in mir lebt. „Das ist die Art," sagt Schleiermacher in seinen Reden über die Religion, „wie jeder Fromme ein unwandelbares und ewiges Dasein in sich trägt. Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche un-

tergeht, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräußert haben, und die Unsterblichkeit wirklich genießen. Die Religion strebt ganz darauf hin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmälig verlieren sollen ins Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich Eins werden sollen mit ihm. Möchten wir danach streben, schon hier unsere Persönlichkeit zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben. Wer gelernt hat, mehr sein, als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert. Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können: mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick."

Hier kann uns nun der Einwand nicht mehr stören, daß auch diese zweite Unsterblichkeit, wie die Namensehre, gleich der Homerischen, auf einige Lieblinge der Götter beschränkt sei, die in den Elyseischen Gefilden wohnen. Nicht große und ewige Thaten, die ich zum Wohle der Menschheit selber vollbrachte, gewähren allein mir diese Anschauung des ewigen Weltgeistes. Die wahre Frömmigkeit lehrt uns, wie Schleiermacher abermals sagt, uns selbst zu verläugnen, und mit dem ganzen Weltall, so viel wir davon erreichen können, zusammenzufließen. Treffend bemerkt daher auch

Schiller in den philosophischen Briefen: „Alle Geister streben nach dem Zustande der höchsten freien Äußerung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Thätigkeit auszudehnen, Alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich zu eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigenthümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selber werden das empfundene Object." Auch der Geringste und am wenigsten Begabte kann auf diese Weise, wenn er nur nicht ein durch schlechte Erziehung verwahrlostes, sondern ein für das Schöne, Gute und Wahre empfängliches Gemüth hat, die Ewigkeit in jedem Augenblicke genießen. Und wie die Religion, so verhilft auch die Kunst einem Jeden dazu.

Denn es ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu heben.

Sie schließt uns die Intellectualwelt auf; und nicht nur der Künstler selber, der seinen Idealen Gestalt giebt, wird der große und gute Mensch wirklich, dessen Bild er uns entwirft, sondern jeder Leser, Zuhörer oder Zuschauer befindet sich in demselben Falle. Der unendliche Reiz, der alle Menschen nach Kunstanschauungen treibt, ist also nicht blos eine Sehnsucht nach Genuß und Vergnügen. Wir verhalten uns ganz interesselos bei den großen Thaten und dem Unglück eines Helden; und es erwächst uns kein Vortheil oder Nachtheil daraus. Was uns dennoch un-

widerstehlich nach der Kunst hinzieht, ist dieses Gefühl, daß wir darin Mitbürger einer höhern Welt werden, die ewigen Ideale der Menschheit in unserer Brust auferstehen, und wir ihr ewiges Leben in unserem Geiste durchleben.

Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei Dir geöffnet:
Zum Ideale führt Einer, der andre zum Tod.
Siehe, wie Du bei Zeit noch frei auf dem ersten entspringest,
Ehe die Parce mit Zwang Dich auf dem andern entführt.

Aber wenn wir durch die Erkenntniß des Ewigen, das uns umgiebt, in dessen Schooße wir leben und das unser Wesen durchdringt, schon das Ewige unverlierbar genießen, so auch in der Wirklichkeit. Denn wie unwichtig auch unsere Thaten sein mögen, — wie ohnmächtig, das Wohl der Menschheit ein Bedeutendes zu fördern: so sind sie doch auf dem Boden dieses Ewigen gewachsen und blühen ewig aus ihm hervor. Das Geringste, was wir thun, greift in den Organismus dieses Ganzen ein; und das kleinste Stiftchen in der Uhr, das fehlen würde, müßte das ganze Triebwerk in Stillstand versetzen. Ein jedes Thun also, wenn wir es nur nicht als Selbstzweck, sondern als untergeordnetes Glied eines höhern Ganzen betrachten, hat seine nothwendige Stelle, ist ein Moment in der Realisirung der ewigen Idee, und somit selbst der Ewigkeit theilhaftig; damit aber haben wir selber in unserem Thun das Bewußtsein unserer eigenen Ewigkeit. Im Patriotismus und dessen Thaten hat der Bürger nicht sich, seine verschwindende Individualität zum Inhalt, sondern die Idee des Ganzen, die Substanz des Staats, die ewig ist. Ebenso ewig ist die Idee der Familie, mit welcher das Individuum sich Eins weiß. Die Gefühle einer Mutter, wenn sie den Säugling

in ihrem Schooße betrachtet, sind eine Quelle ewiger Seligkeit für sie, und das Bewußtsein ihrer eigenen Ewigkeit: eine jede, sagt daher Schleiermacher in der Weihnachtsfeier, muß Christus darin wiedererkennen; und wie jede menschliche Persönlichkeit ein Fleisch gewordenes Göttliche ist, so sucht die Mutter in jeder Bewegung und Regung des Kindes die Spuren des höhern Geistes auf, welcher in ihm, wie in jedem Frommen, zum Bewußtsein kommen soll.

Das einzelne Individuum hat aber in diesem Leben das gegenwärtige Bewußtsein seiner Ewigkeit nicht nur im Vollführen und Erkennen der Thaten der Weltgeschichte, im Erfüllen seiner Pflichten als Mitglied eines Staats und einer Familie; sondern das religiöse Bewußtsein ist eigentlich und hauptsächlich der Sitz dieses ewigen Lebens. Hier ist der Ort, die Stellen, aus dem Evangelium Johannis, die wir in unsern historischen Betrachtungen anführten, im höhern wahrhaftern Sinne zu nehmen. Denn wenn es heißt: „So ihr an mich glaubet, so habet ihr das ewige Leben,“ so ist darin die ewige Seligkeit nicht als eine Sehnsucht und ein Hoffen auf einen zukünftigen Zustand, der uns nach dem Tode zufallen soll, sondern als eine gegenwärtige, durch unsere Thätigkeit vermittelte Seligkeit vorgestellt, — als das Erfülltsein des Individuums von dem göttlichen Geiste, und das unentreißbare Bewußtsein, daß mein Erlöser in mir lebt. Der höchste Ausdruck dieses ewigen Lebens des Menschen ist das Abendmal, das uns neulich ebenso das höchste Symbol für die ewige Menschwerdung Gottes war. Und wir sehen schon hier, wie die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, als Menschwerdung Gottes und ewiges Leben des Menschen, sich in der

Feier des Abendmals begegnen. Die in der historischen Einleitung angezogenen Stellen aus Paulus und andere dieses Apostels erhalten ebenfalls erst hiermit ihre wahre Bedeutung. Denn wenn, in dem Genusse des Leibes Christi und durch die Gegenwart des göttlichen Geistes im Tempel des gläubigen Herzens, der alte, natürliche, sündliche, verwesliche Mensch stirbt, der neue, geistige, wiedergeborne, unverwesliche Mensch dagegen auferstanden ist: so lebt fortan Christus in meinem Leben, nicht ich in mir. Es hört das Stückwerk auf, und fängt das Vollkommene an, wo wir Gott nicht mehr durch einen Spiegel, sondern von Angesicht zu Angesichte schauen. Was ich also der Natur im Tode zum Opfer bringen muß, um ihr meine Schuld zurückzuzahlen, das habe ich schon lebend aufgeopfert; „ich sterbe alle Tage," so daß der Erwürger Tod nichts mehr bei mir aufzuzehren findet und ich lebend nur vom Bewußtsein des Ewigen erfüllt bin. Dann ist es Zeit, auszurufen: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Des Todes Stachel aber ist die Sünde." Und: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; so daß, ob wir leben oder sterben, wir immer des Herrn sind."

Wegen der Schwierigkeit fürs gemeine Bewußtsein, den Begriff der Ewigkeit als absolute Gegenwart zu fassen und die bloße Dauer daran zu tilgen, kommt dann für die religiöse Vorstellung aber allerdings auch eine perennirende Dauer dieses Bewußtseins des Ewigen herein. In Wahrheit hängt jedoch die Ewigkeit eines Zustandes nicht von der Dauer drr Zeit ab, weil, wenn unendliche Zeit dazu erforderlich wäre, diese Ewigkeit nie wirklich wäre. Der

religiöse Glaube hilft sich dann damit, daß die ewige Seligkeit der gegenwärtige Genuß, und auch die unendliche Dauer sei: als ob die Continuität der zeitlichen Succession, die wir doch vor der Geburt nicht verfolgen können, nach dem Tode festzuhalten wäre; und die unendliche Dauer überhaupt, da sie doch erst von der Geburt an gerechnet werden kann, mehr als eine lange Zeit bedeuten könnte. Denn wer heute geboren worden, kann unmöglich unendliche Zeit leben, da ihm immer das ganze Stück Zeit, das vor seiner Geburt verflossen ist, fehlen muß. Wäre aber die Vernichtung nicht um so schlimmer, je länger wir an den Genuß jenes Lebens gewöhnt wären? Wenn wir hingegen das Vernichtbare schon jetzt vernichten, so kann uns die Vernichtung gar nichts mehr anhaben. Wir haben die zeitliche Erscheinung der Ewigkeit nicht mehr als einen dunkelen Schweif hinter den Stern und Kern der wirklichen Ewigkeit zu suchen, sondern Beides als Ein ganzes, gegenwärtiges, wirkliches Leben zu fassen. Das nur andere Leben des sinnlichen Lebens hat sich als die wahre alleinige Substanz desselben erwiesen. Für die aber, welche sich von diesen Trennungen des Verstandes nicht befreien können, müssen wir mit Schiller sagen:

> Ihr Glaube war ihr zugewogenes Glück.
> Sie konnten ihre Weisen fragen.
> Was man von der Minute ausgeschlagen,
> Bringt keine Ewigkeit zurück.

Und gegen ihren Willen wird so der Glaube an eine selige Zukunft zur Gegenwart eines ewigen Lebens; denn in diesem Glauben genießen sie mit unwankender Zuversicht die absolute Gegenwart eines Höhern in ihnen.

Doch wenn wir die Erscheinungsweise des ewigen Lebens die bewußtlose Fortdauer der Individualität, die wahre Substanz desselben das gegenwärtige Bewußtsein des Göttlichen in uns nannten, wir aber Wesen und Erscheinung, unsern Principien gemäß, nicht von einander trennen dürfen, wie wir denn eben diese Trennung und äußerliche Verbindung der Getrennten als einseitige Verstandes-Reflexion verwerfen mußten: so haben wir nun, in einer dritten Unsterblichkeit, Bewußtsein und Bewußtlosigkeit, unendliche Fortdauer und absolute Gegenwart mit einander zu verschmelzen, und damit die Lehre vom ewigen Leben zu beschließen.

Wenn nämlich die That, welche dem Begriffe des Guten entspricht, eine ewige ist, und das Bewußtsein, sie vollbracht zu haben, zum Genuß des seligen Lebens selber wird, so darf diesem Wesen der Ewigkeit die Erscheinungsweise derselben nicht fehlen. Wird der Mensch dadurch ewig, daß er in der Erkenntniß oder dem Vollbringen des Ewigen lebt, so umfaßt er in diesem Augenblicke auch die ganze Zukunft. Denn das Ewige, was sich jetzt in der Erscheinungswelt hervorthut, kann in folgenden Zeiten nicht untergehen; und der Handelnde ist so innig mit diesem Ewigen verwachsen, daß er sein eigenes Dasein daran knüpfen darf. Dies Bewußtsein einer unendlich dauernden, wiewohl auf einen Augenblick concentrirten Unsterblichkeit kann ich nicht besser, als mit den Schillerschen Worten, die auf Christus bezogen werden können, Ihnen anschaulich machen: „Denke Dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlechte auf entfernte Jahrhunderte wohlthut. Setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode; diese Wahrheit kann nur erwiesen

werden, nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke Dir dann den Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblicke des Genie's, mit dem Flammenrade der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Laß in seiner Seele das vollständige Ideal jener großen Wirkung emporsteigen: laß in dunkler Ahnung vorübergehen an ihm alle Glückliche, die er schaffen soll: laß die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geiste sich zusammendrängen. Und nun beantworte Dir die Frage: Bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben?" Er lebt vielmehr schon jetzt in diesem sogenannten andern Leben, in diesem Reiche des Intelligiblen, welches in unvergänglicher Dauer da steht, und denen, die es in sich tragen und als die Substanz ihres Geistes wissen, ein unwandelbares Sein gewährt.

„Die Summe aller dieser Empfindungen," fährt Schiller fort, „wird sich verwirren mit seiner Persönlichkeit, wird mit seinem Ich in Eins zusammenfließen. Das Menschengeschlecht, das er jetzt sich denkt, ist er selbst. Es ist ein Körper, in welchem sein Leben vergessen und entbehrlich, wie ein Blutstropfe, schwimmt. Wie schnell wird er ihn für seine Gesundheit verspritzen!" Er nimmt in einem Momente die dauernde Glückseligkeit Aller vorweg, und genießt sie mit. Alle wahre Unsterblichkeit oder Ewigkeit des Individuums beruht also darauf, sein Selbst zum allgemeinen Selbst der Menschheit zu erweitern. Und da es unmöglich ist, was eigentlich die Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins bisher bezweckten, in sein kleines Ich die unendliche Fülle der Göttlichkeit einzupressen, um unsterblich zu leben: so ist es natürlicher und vernünftiger, sich als einen

Abglanz des Ganzen zu erfassen, um in diesem ein ewiges Leben zu führen.

Vor dem Tod erschrickst Du! Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen! Wenn Du lange dahin bist, es bleibt.

Die Substanz des sittlichen Thuns ist zu allen Zeiten dieselbe. Was sich verändert, sind allein die äußeren Umstände, Veranlassungen, Namen. Diese verschwinden, wie die Individualitäten, welche die Handlungen vollbrachten. Die Thaten selbst vererben sich aber als ewige Beispiele der Nacheiferung auf alle Zeiten fort; sie wiederholen sich in den einer sittlichen Idee entsprechenden Thaten der kommenden Geschlechter, und das Bewußtsein ihrer Unvergänglichkeit verleiht ihren Urhebern selbst das Bewußtsein steter Dauer. Leonidas lebt in jeder That, wodurch ein Bürger für die Rettung seines Vaterlands dem Tode muthig entgegengeht; und in diesem seligen Bewußtsein seiner Ewigkeit ist er gestorben.

Wer den Besten seiner Zeit genug gethan,
Der hat gelebt für alle Zeiten.

Und nicht nur große Thaten der Weltgeschichte und der Gedankenwelt verleihen dieses Bewußtsein einer unendlichen Dauer; sondern auch in dem beschränktern Kreise des häuslichen Lebens gewährt uns die Erfüllung der Pflichten desselben diese Seligkeit. Indem eine Mutter den Spuren des Göttlichen in ihrem Kinde nachforscht, so weiß sie diese Mutterliebe selbst als den unvergänglichen Himmel, der in ihrem Busen sich erschließt. Dieses Gefühl ist höher, als die Individualität, welche in demselben verschwindet, und sich für das Wohl des Kindes gern aufopfert. Dieses Gefühl ist selbst das Ewige, das die Substanz des Individuums ausmacht, und so in tausend Müttern sich wieder-

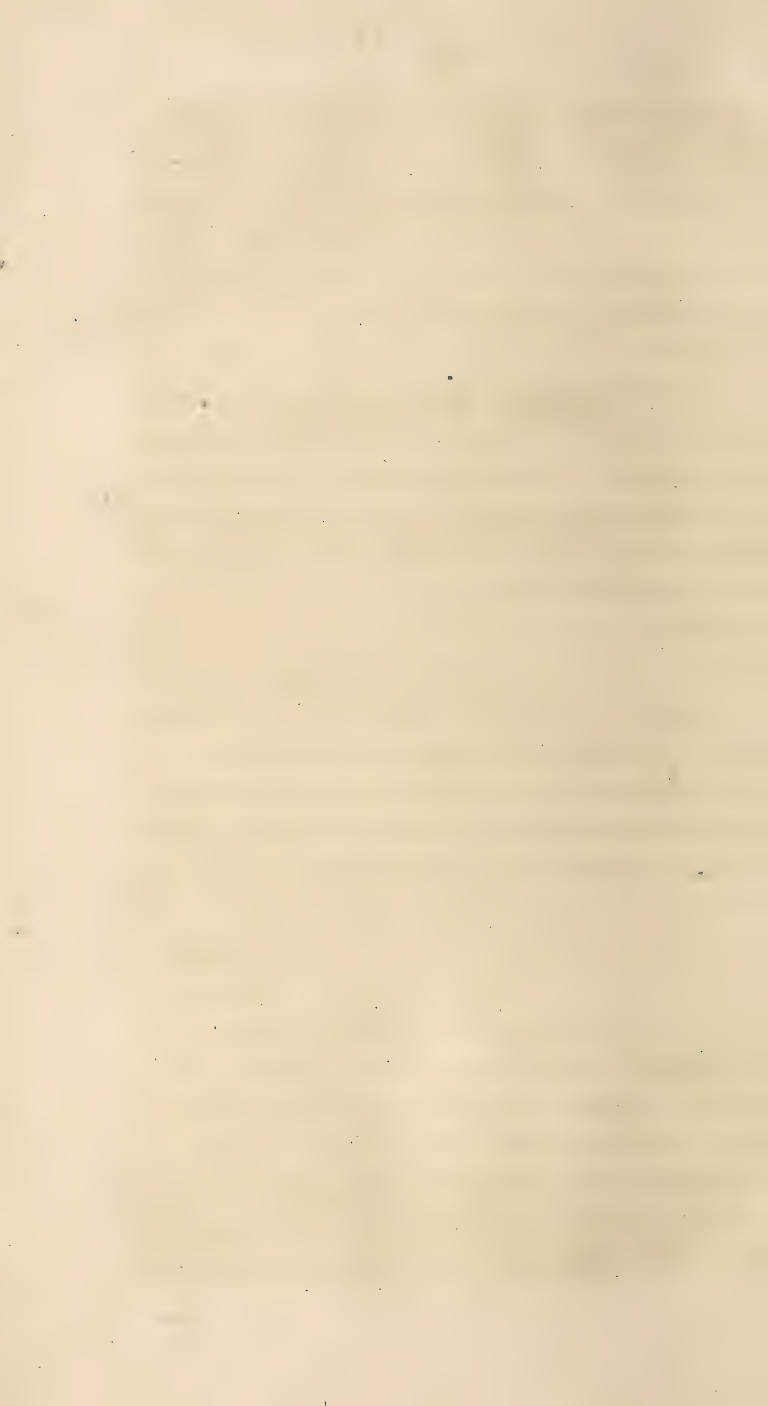
holend als die ununterbrochene Dauer dieser ewigen Seligkeit erscheint, an der die Mutter, die diese Gefühle hat, Theil nimmt, und sich darin erhalten weiß, eben weil sie ganz in dieses Gefühl aufgeht.

Das ewige Leben, dessen Beschreibung die Aufgabe der heutigen Vorlesung war, ist also allerdings ohne Opfer nicht erreichbar. Wir müssen den ganzen Plunder des Irdischen, alle selbstsüchtigen Interessen fahren lassen, wenn wir zu Bürgern der Geisterwelt heranreifen wollen. Mit dem Untergange der Individualität zerbricht also die ewige Persönlichkeit, die in jedem Menschen ins irdische Dasein geboren wird, die letzte Hülle; und ihren Proceß wiederholt sie so lange, bis Alles, was die ewige Idee in sich schließt, sich in der wirklichen Erscheinung des Menschengeschlechts ausgelegt hat. In ihm ist Gott ebenso absolut persönlich oder Mensch geworden, als der einzelne eines unsterblichen ewigen Lebens gewiß ist. Diese absolute Einheit beider Lehren haben wir nun in unsern nächsten Betrachtungen, als den Begriff der ewigen Persönlichkeit des Geistes, einer genauern Erörterung zu unterwerfen.

Zehnte Vorlesung.

Die ewige Persönlichkeit des Geistes.

22. Juli.



Meine Herren!

Wenn es einerseits wahr ist, daß Gott nur im Menschen zur Persönlichkeit kommt, wenn andererseits der Mensch des ewigen Lebens nur insofern genießt, als er sich in die göttliche Persönlichkeit versenkt: so scheinen wir bei dem reinen Widerspruche einer doppelten Negation angekommen zu sein, aus der kein Ausweg zum wahrhaft Positiven und Affirmativen zu finden wäre. Gott, indem wir ihn verwirklichen wollen, verlieren wir in der Totalität des Menschengeschlechts, oder in Einem oder mehrern Menschen, oder auch im Geiste der Menschheit selbst; — und das ist die erste Negation. Fragen wir dann, was das ist, in welchem wir Gott verlieren: so ist es eben dasjenige Wesen, was, um sich substantiell zu wissen, sich seinerseits in Gott verlieren muß; — und das ist die zweite Negation.

Diesen Irrgängen der Dialektik können wir aufs Leichteste durch folgende Betrachtung entgehen. Indem Gott in der Menschwerdung aus sich herausgeht, um sich in ein Wesen zu verlieren, was, um Gott als seine innerste Substanz zu ergreifen, sich selbst verliert, so verliert sich Gott in das Sich-in-Gott-Verlieren; d. h. er findet sich selber wieder. Darin besteht eben die Verwirklichung Gottes, daß er in diesem Verluste seiner nur das, worin er erscheinen soll, das Negative seiner, sich negiren sieht: so

daß, indem dieses sich durch die Erscheinung Gottes in ihm aufhebt, und somit als das Unwesentliche darlegt, Gott vielmehr sich als das allein Affirmative und Wesenhafte darin durchsetzt.

Hier sehen wir am deutlichsten, daß Gott ein Gott der Lebendigen, nicht der Todten ist, daß er nicht in seliger Ruhe, wie die Epikurischen Götter jenseits der Sphären thront, — ein wahrer Todtenschlaf des Geistes: sondern daß er Proceß, Thätigkeit, und zwar durch Negation des Negativen ist; und auf diese Weise allein ist es möglich, die ewige Persönlichkeit des Geistes zu erkennen. Wir dürfen behaupten, zu diesem ewigen Leben Gottes ist das Menschengeschlecht nothwendig. Hätte er es sonst hervorgebracht, wenn es nicht nothwendig wäre? Und da Gott das einzige nothwendige Wesen ist, wäre das Menschengeschlecht nothwendig, wenn es nicht ihm nothwendig wäre? wenn es nicht mit zum Kreise der göttlichen Offenbarungen gehörte, ja diesen erst vollendend krönte und die vollkommene Ausgeburt des göttlichen Wesens wäre? In diesem Sinne sagt Angelus Silesius:

> Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen;
> Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine, hegen.

Oder in einem andern Distichon:

> Daß Gott so selig ist, und lebet ohn' Verlangen,
> Hat er sowohl von mir, als ich von ihm, empfangen.

Wenn Novalis dann die ganze Schöpfung als eine fortwährende Offenbarung Gottes ansieht, in welcher Gott ewig Stein, Pflanze und Thier werde: so beschränkt dagegen mit Recht das christliche Dogma diese Offenbarung Gottes auf seine Menschwerdung, während bei den Heiden al-

allerdings auch Sonne, Mond und Berg und Fluß und Baum und Wind Personificationen Gottes waren. Diese verbergen aber vielmehr die Gottheit, als daß sie dieselbe verkündeten. Der Vorzug des Menschengeschlechts, als der Krone der Schöpfung, liegt dagegen darin, daß in ihm Gott zum Selbstbewußtsein kommt, und sich im Menschen als Geist weiß. Es heißt nicht, daß Gott Engel geworden ist, eben weil der Begriff des Engels nur die besondere Idee, d. h. ein Moment der absoluten Idee Gottes selber ist, in deren Idealität die schaffenden Kräfte des Universums eingeschlossen sind, und nur für die Vorstellung, nicht in der Wirklichkeit, als selbstständige, den Thron Gottes umstehende Lichtgestalten erscheinen.

Das Menschengeschlecht und der kleine Punkt im Universum, den es bewohnt, sind also nichts so Verächtliches und Verschwindendes gegen die übrige Schöpfung. Die Erde ist freilich nur, wie Klopstock sagt, ein Tropfen im Meer des Unendlichen; aber die Unendlichkeit des Raumes ist überhaupt nicht der Sitz der Größe Gottes. Um sich eine würdige Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes zu machen, denkt man sich etwa jeden Fixstern, und in der Milchstraße sind sie wie Sand am Meere an einander gereiht, als eine Sonne, wie die unsrige, welche ein Planetensystem, wie das unsrige, und vielleicht ein noch schöneres, um sich kreisen lasse. Gottes Auge übersehe dann diese unzähligen Welten, und leite sie mit seinem Willen, nicht etwa nur ihren Umschwung durch ewige Gesetze von Anfang an vorher bestimmend: sondern die Entwickelung der Geister auf ihnen lenkend, und dieselben allmälig in die Geheimnisse der Schöpfung einweihend. Wie das Men-

schengeschlecht also eine Offenbarung des göttlichen Geistes sei, so sollen sich auf unsern Mitplaneten, und auf den Sternen anderer Sonnensysteme höhere vollendetere oder gleiche Offenbarungen darstellen; und Gottes Selbstbewußtsein fasse sie sämmtlich in seiner Persönlichkeit zusammen. So bevölkert man den ganzen Himmel theils mit Seelen verstorbener Menschen, die dort einer höhern Vollkommenheit, als auf Erden, genießen, und von Stufe zu Stufe weiter klimmen, theils mit Wesen ursprünglich höherer Art, die dann eben als Engel bezeichnet worden sind.

So viel Glänzendes und Bestechendes diese Vorstellung Fontenelle's von der Pluralität der Welten auch zu haben scheint, so ist sie doch einerseits unphysikalisch, und dann ebenso irreligiös, als unphilosophisch. Auch würde sie den Begriff der ewigen Persönlichkeit des Geistes, den wir eben suchen, gänzlich zerstören. Denn das göttliche Selbstbewußtsein würde in seinem Gegenstande nicht vollkommen abgespiegelt sein, sondern nur als ein absolut Zerstreutes in den vielen Sphären existiren. Deshalb müssen wir diese Ansicht heute nach jenen drei Gesichtspunkten widerlegen, um, nach dieser ersten, negativen Betrachtung, die positive Erörterung der aufgeworfenen Frage demnächst vornehmen zu können.

Die Gründe, welche Fontenelle für das Bewohntsein der Planeten anführt, sind äußerst schwach, und verdienen kaum eine ernstliche Widerlegung. Die Planeten, sagt er nämlich, sind derselben Natur, als die Erde. Warum sollte sie allein eine Ausnahme machen und bewohnt sein? Fontenelle schließt also aus Analogie. Es fragt sich aber, ob das Bewohntsein der Erde ihr zukommt, weil sie ein Planet

überhaupt, oder weil sie gewisse Besonderheiten hat, die sie von allen übrigen Planeten unterscheiden. Ebenso unsicher wird aus der Analogie, die zwischen der Sonne und allen Fixsternen Statt findet, daß sie durch sich selbst leuchtende Körper sind, geschlossen, die Sterne seien, wie die Sonne, jeder das Centrum eines Weltsystems. Aus der gemeinsamen Qualität des Selbstleuchtens folgt aber keinesweges die Gemeinsamkeit aller übrigen Eigenschaften. Denn jene Centralität braucht der Sonne nicht wegen ihrer allgemeinen Gattung, ein Fixstern zu sein, zuzukommen, sondern weil sie dieser besondere Stern ist. Der Schluß der Analogie ist also mangelhaft, weil er nur die Natur der Gattung berücksichtigt, und die Particularitäten der Individuen wegläßt.

Ein ebenso ungenügendes Argument Fontenelle's ist die Unmöglichkeit, sich irgend einen anderen Nutzen zu erdenken, für den die Planeten geschaffen worden seien, ferner die Fruchtbarkeit und Pracht der Natur, die nichts umsonst hervorgebracht habe u. s. w. Wie viel Inseln sind im Weltmeer aber zerstreut, die nur nackte, unbewohnte Felsen sind. Wozu dienen sie? können wir fragen. Sind die Sterne nicht ebenso im Himmelsmeer hingestreute nackte Lichtfelsen? Fragen wir, wozu etwas diene, so beziehen wir es nur auf ein Anderes, um seine Zweckmäßigkeit für dasselbe anzugeben, und betrachten es nicht in sich selbst. Jedes Wesen der Natur ist aber auf der Stufe, die es einnimmt, in sich selbst Zweck; und eine solche äußerliche Teleologie müssen wir als eine untergeordnete Naturbetrachtung verwerfen, weil sie nicht auf den innersten Begriff der Dinge eingeht. Dieser Begriff des Sternenhimmels ist nun

aber eben, wie wir früher sahen: das Moment der abstracten, regungslosen Dauer, als die bloße unlebendige Erscheinungsweise der Ewigkeit, zu sein; und so haben die Fixsterne ihren bestimmten Charakter, den wir durch analogische Übertragungen aus andern Gebieten nicht verwischen dürfen.

Lassen wir uns hiernach näher auf die physikalischen Gründe gegen die Vielheit der Welten ein, so möchten sich eben hauptsächlich folgende herausstellen. Vorerst nämlich könnten nur Planeten bewohnbar sein, nicht auch der Mond, wie Fontenelle will. Denn daß die Sonne wegen ihrer Lichtnatur nicht bevölkert sei, wird wohl ziemlich allgemein zugegeben. Während die modernen Ansichten sie aber als den gebährenden Quellpunkt des Planeten-Systems behaupten, der also der Würde nach höher sei als die Erde, haben die Alten vielmehr die Sonne und die Sterne als Producte der Erde angesehen. Daß Eine Seite, der Zeit nach, aus der andern entsprungen sei, ist falsch, von welcher Seite man auch anfangen möge. Da nämlich die Idee der Natur ewig aus Gott hervorgegangen ist, zur vollständigen Realität derselben aber nothwendig die Existenz aller Momente gehört: so sind jene Gebilde der Natur simultan, wie denn in der That die Körper der Peripherie keine Bedeutung ohne ihr Centrum, noch das Centrum ohne die Peripherie hätte. Insofern stehen die Alten aber allerdings der Wahrheit näher, als die Erde in der That vor der Sonne die Priorität der Würde hat, und wenn auch nicht der sinnliche, doch der geistige Mittelpunkt des Systems ist. Denn wenn die Sonne das abstracte Moment des Lichts repräsentirt, die Kometen leicht zerstäubende Dunstmassen sind, die Monde starre vulcanische

ausgebrannte Massen mit geringer Atmosphäre und ohne meteorologischen Proceß: so sind die Planeten erst die Totalität der physikalischen Elemente, und also das Ineinander der starren und flüssigen Masse, das, von der Sonne erwärmt, erst die höheren organischen Gestalten tragen kann; es folgt also aus der Natur der Planeten selbst, daß sie allein bewohnbar sein könnten. Unter diesen selbst nähern sich aber wieder die der Sonne nächsten dem ausgebrannten Zustande des Mondes, während die ferneren entweder noch ganz mit Wasser bedeckt sind, wie Schubert es bei dem Jupiter nachgewiesen, oder doch einen zu übermächtigen atmosphärischen Proceß besitzen, als daß der geordnete Verlauf des Erdenlebens in diesem wilden kometarischen Zustande schon einheimisch sein könnte.

Die Erde ist ferner der schönste Glanzpunkt nicht nur des Planetensystems, sondern auch des ganzen Sternenhimmels. Wenn nämlich schon die übrigen Planeten keine Bewohner haben, so noch viel weniger die Fixsterne, da sie abstracte Lichtkörper wie die Sonne sind. Und wie in der Sonne das Licht als ein Moment eines Systems erscheint, so macht sich eben dies Moment im Heer der Sterne selbstständig. Sie bilden, als das Moment der abstracten Dauer ohne Leben und Proceß in sich selbst, die unendliche Expansion des Lichts im Raume. Die Sonne als Moment eines Ganzen von gröberer Körperlichkeit, muß, ohne darum ihr Selbstleuchten aufgeben zu brauchen, selbst an dieser Theil haben; denn sie fällt der Schwere anheim. Die Fixsterne dagegen scheinen meist zarterer Constitution zu sein. Hätten auch sie Planeten, die um sie herum gravitirten: so sieht man nicht ein, warum das Fernrohr uns auch nicht Einen zeigen sollte; denn

die unendliche Entfernung der Fixsterne ist ja von den Astronomen selbst nur für eine Hypothese ausgegeben. So gut wir aber bei der großen Zahl von Doppelsternen Einen um den anderen oder beide um ihren gemeinschaftlichen unsichtbaren Mittelpunkt kreisen sehen, würden wir auch andere Wandelsterne um sie herum erkennen. Denn was ist ein Doppelstern Anderes, als der unvollkommene Anfang eines Planetensystems? Wie sollten wir also ein ausgebildetes nicht viel eher wahrnehmen können, als ein werdendes? Diese Doppelsterne beweisen uns also, daß die Sterne zwar nach der planetarischen Natur hinstreben (auch geschieht die Bewegung nach den Kepplerischen Gesetzen), aber hier noch nicht erlangt wird, was die Natur erst unserem Planetensysteme aufbewahrt hat. Die Doppelsterne sind hiernach das Mittelglied zwischen dem Sonnensystem und dem Fixsternhimmel, der in ihnen nur auf halbem Wege zu jenem stehen geblieben ist. So erhellt bis zur Evidenz, daß das Vollendetste in der siderischen Natur nicht außer unserem Planeten zu suchen, und jenseits desselben keine Spur von einem Geiste zu finden sei.

Auch daß man eine allgemeine Bewegung der Sonne und mithin des ganzen Planetensystems im Raume bemerkt haben will, stößt unsere Behauptung nicht um. Denn sei es, daß das ganze System der Sterne sich um eine Central-Sonne drehe, oder, was mir das Wahrscheinlichere ist, dieses unendliche Sternen-Heer, sammt unserem Sonnensystem, um ein ideelles Centrum, also um die Weltaxe rotire: immer braucht nicht das räumliche Centrum des Weltalls auch der geistige Mittelpunkt des Universums zu sein, so gut als schon der wahrhafte Mittelpunkt des Planetensy-

stems in Einen Körper der Peripherie fiel. Gottes Persönlichkeit wohnt also nicht in dem sinnlichen Centrum der Welt, sondern wird sich eben da zur vollständigsten Offenbarung auslegen, wo sich die geistige Blüthe der Schöpfung entfaltet.

Daß dies nun die Erde sei, bestätigen ebenso unsere religiösen Traditionen. Denn wenn Gott die Welt also geliebet, daß er ihr seinen eingebornen Sohn gesandt hat, um sie zu erlösen, so ist im vorzüglichsten Grade die Erde der Gegenstand dieser unendlichen Liebe gewesen. Die Erde, weil sie die Wohnstätte des Geistes ist, zeigt an sich diesen Proceß einer sich aus der Natur herausringenden und in die Unendlichkeit des Geistes heraufschwingenden Seele, eben weil der unendliche Geist selbst sich zu ihr herabgelassen und mit ihr Eins geworden ist. Wären andere Planeten auch noch mit Geistern bewohnt, so hätte, weil die Natur des Geistes Eine ist, dieser Proceß sich dort wiederholen müssen. Da nun Gott nicht mehrere Söhne hat, sich andern Geistern mitzutheilen: so müßte Christus auch zu ihnen gekommen sein, und dieselbe Geschichte unendliche Male durchlebt haben, sich also auch auf jedem Sonnensysteme der Milchstraße, auf jedem der unendlich vielen Nebelflecke, die Einige ja für so viele Milchstraßen, andere für werdende Planetensysteme halten, ja auf jedem einzelnen Planeten jedes Sternes immer von Neuem haben kreuzigen lassen, um auch diese Geister mit dem Vater zn versöhnen. Die Vorstellung erliegt bei dieser unendlichen Succession der Zeit weit mehr, als bei der unendlichen Ausdehnung im Raume. Denn hier ist die schlechte Unendlichkeit an ihrer Stelle, nicht aber im Reiche des Geistes. Auch hätte sich Gott nicht

mehr ungetheilt dem Menschengeschlechte geoffenbart, wenn er auch überall anderswo in sinnlicher Gestalt erschienen wäre. Die unendliche Vielheit der Indischen Incarnationen Gottes würde ferner den christlichen Glauben verdrängen müssen, und dieser das Phantastische jener religiösen Anschauungen ins Tausendfältige überbieten. Auch hörte der Glaube an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auf, wenn Gott auch noch mit andern uns unbekannten — vielleicht vollkommnern — Geistern Eins wäre, wir also nur ein Theil der göttlichen Offenbarung wären, der aus sich nicht das Ganze erkennen könnte. Wäre aber Alles nur immer dieselbe Wiederholung der Menschwerdung auf Erden, so wäre sie ganz unnütz und der Natur des Geistes zuwider, der nicht im steten Einerlei der Natur stecken bleibt.

Diese Erwähnung der Natur des Geistes leitet uns auf die philosophische Unmöglichkeit einer solchen Vorstellung; denn die Natur des Geistes läßt sich nur philosophisch ausmachen. Doch erlaube ich mir vorher, in Bezug auf die religiösen Argumente, noch folgende Bemerkung. Wollte man die von uns vorgetragene und durch alle bisherigen Gründe unterstützte Überzeugung der Irreligiösität anklagen, weil sie der Größe des Schöpfers zu nahe träte, den Umfang der lebendigen Schöpfung ins Kleine zusammenzöge, und den Geist auf einen so kleinen Raum beschränkte, so müssen wir die Beschuldigung zurückgeben. Die Pluralität der Welten beruht nur auf dem abstracten Verstandes-Satze, welcher den Progreß ins Unendliche für das Höchste hält, und den Werth der christlichen Offenbarung nicht nur heruntersetzt, indem sie noch nicht die höchste Stufe der Vollendung des Geistes enthielte, sondern sie

sogar ganz vernichtet, indem das Grund-Dogma derselben, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, durch jene Verstandes-Kategorie, die der Stützpunkt flacher rationalistischer Ansichten ist, verdorben würde. Auch ist es der Würde Gottes vielmehr zu nahe getreten, daß er sich als ein auf unendlich viele Welten zersplitterter manifestiren sollte, und so im Gegenbilde und Ebenbilde seiner selbst nicht zu einem zusammenfassenden Selbstbewußtsein gelangen könnte. Was dann aber die Kleinheit des Raums betrifft, auf die der Geist beschränkt wäre: so ist erstens der Geist für sich selbst dies den Raum in die Enge Ziehende und Idealisirende, und darum ist ferner die Quantität des Raumes absolut gleichgültig für die Offenbarungen des Geistes, der sich oft gefällt, in den kleinsten Raum die größten Wunder einzuschließen.

Was nun aber endlich die aus der Natur des Geistes geschöpften Argumente betrifft, so hatte die absolute Idealität aller Unterschiede, als die wir früher die Natur des Geistes bezeichneten, uns näher den Sinn, daß er mit dem Außereinander dieser Unterschiede in der Natur beginnt, um durch Negation derselben sich zur unendlichen Einheit aller seiner Bestimmungen zusammenzufassen. Der Geist ist also nur ein Proceß und Stufengang durch mehrere Entwickelungsgrade, die Einer aus dem andern hervorgehen: so daß der folgende immer das Bewußtsein über den höheren erlangt, bis das absolute Bewußtsein der Einheit des endlichen und unendlichen Geistes erreicht ist. Daß nun die Entwickelung des Menschengeistes auf der Erde nur Ein Grad sei gegen andere Stufen, die uns unbekannt geblieben seien, ist unmöglich. Denn die Natur des Geistes ist eben,

das Bewußtsein über seine frühere Entwickelungsstufe zu haben. Da das Menschengeschlecht dies Bewußtsein nicht hat, so ist ihm keine Stufe vorhergegangen; es fängt also die Entwickelung des Geistes aus der Wiege der Natur von vorn an. Doch kann das Menschengeschlecht dabei auch nicht nur eine erste Entwickelungsstufe sein, auf welche dann höhere Bildungsstufen des Geistes folgen würden, die uns so allerdings, da wir nur das Ansich und der Keim derselben wären, unbekannt geblieben sein müßten. Denn das Menschengeschlecht ersteigt die höchste Stufe des Seins und des Erkennens, indem der Einzelne, in den Geist der Gemeinde aufgenommen, sich als absolut Eins mit dem göttlichen Wesen weiß, und der höchsten Seligkeit theilhaftig ist.

Da also das Menschengeschlecht an sich selbst die vollendete Entwickelung des Geistes von seiner Einheit mit der Natur bis zur absoluten Freiheit ist: so bleibt nur noch der Fall übrig, daß dieselbe Entwickelung des Geistes sich entweder in der Zeit oder im Raume wiederhole. In beiden Fällen gerathen wir aber in den unendlichen Progreß, der durchaus nur der falsche Schein der Ewigkeit des Geistes ist. Denn wenn wir, wie Origines, eine unendliche Succession von Welten annehmen, deren jede neue eine Vertheilung der Geschöpfe nach ihrem Verdienst ist: so fragt sich, was die erste sei, in welcher, da noch keine Vertheilung nach dem Verdienst einer frühern vorhanden sein konnte, nur eine willkürliche Vertheilung durch Gott angenommen werden müßte. In der Behauptung des Origines liegt also schon der unendliche Progreß, daß wir nicht auf eine erste gelangen können, weil dies auf den Widerspruch eines Schicksals ohne Verdienst leiten würde; und

ebenso wenig dürfen wir auf eine letzte kommen, weil wir dann in dieser umgekehrt Vergehen und Verdienste hätten, die nicht mehr bestraft und belohnt würden. Jede Welt des Origines setzt also das Verdienst der Geister einer frühern, und dieses Verdienst wiederum die Existenz einer spätern Welt voraus. In dieser Succession wäre also nur die formale Natur des Geistes beobachtet, in die Zeit sich auseinander zu legen. Der Inhalt wäre aber nicht darin zu finden; denn es handelt sich darin nicht um die Idee und den Fortschritt des Ganzen, sondern nur um das moralische Verdienst des Einzelnen, der nur in diesem steten Wechsel seiner Unendlichkeit gewiß wäre.

Noch unangemessener würde der unendliche Progreß im Raume sein, den man jetzt vorzuziehen anfängt. Denn wie man sich vorstellt, daß der Einzelne von Stern zu Stern nach seinem Tode wandeln werde, um die ganze Welt auf diese Weise zu erkennen, so nimmt man auch eine vollständige Entwickelung des allgemeinen Geistes auf jedem Sterne an. Dies würde dieselbe Unendlichkeit von Welten, als bei jener Succession des Origines geben, und zugleich würde die Unendlichkeit des zeitlichen Progresses damit verbunden sein. Denn wenn die Unendlichkeit der Welt im Raume darin besteht, daß das Licht sich ins Unendliche immer noch weiter ausdehnt (denn in keinem Augenblicke ist die schlechte Unendlichkeit wirklich): so würden mit dieser fortschreitenden Verbreitung auch neue Welten entstehen, die, in die Unendlichkeit der Zeiten hinaus sich vermehrend, immer neue Bewohner des Universums hervorbringen würden, wie alte mit den untergegangenen Sternen verschwinden müßten. Doch bleibt in dieser Vorstellung die unendliche Menge

der im Raume neben einander bestehenden Welten überwiegend. Hier würden nun selbst die Theile desselben, in viele gleichzeitige Welten zersplitterten Universums nichts von einander wissen, und die Succession einander fremder Welten auch nicht aufgehoben sein, während in der Vorstellung des Origines doch wenigstens jede gegenwärtige Welt ein abgeschlossenes Ganze ist, was in sich selbst des Zusammenhangs, den die geistige Entwickelung bedarf, nicht ermangelt. Ist also schon die Ansicht des Origines als ketzerisch verurtheilt worden, so würde diese moderne Ansicht eine noch größere Ketzerei gegen die Natur des Geistes sein, als die des Origines es schon gegen die Kirche war.

In beiden Ansichten aber ist das Wesen des Geistes verletzt, absolute Continuität und Füreinandersein der verschiedenen Entwickelungs-Momente zu sein. Bei Origines ist jede Welt ein neuer Anfang, der Geist schöpft ins Faß der Danaiden; beim Zugleichsein unendlicher Welten fängt überall dasselbe an, und diese einander absolut gleichen Entwickelungen (denn die Natur des Geistes ist überall dieselbe) fallen doch schlechthin eine außer der andern. Bei Origines entspringt also zwar Eine Welt aus der andern, aber nur durch die Beschaffenheit ihrer einzelnen Glieder, nicht der Bestimmung nach, welche ihr als einem Ganzen zukäme. Nach der andern Ansicht ist jeder Zusammenhang verschwunden, und die Welten sind atomistisch neben einander gereiht, wie die Bäume eines Waldes oder die Sterne am Himmel. Mit Einem Worte, der Geist wäre auf den Standpunkt der Natur zurückversetzt, deren Gestalten außer einander fallen, ohne von einander zu wissen, und nur be-

wußtlos oder im Innern durch das Band der Nothwendigkeit zusammengeschlossen sind. Darum ist auch die Natur eben das Unpersönliche, weil sie nicht aus der zerstreuten Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sich zu einer bewußten Einheit zusammenfassen kann. Beim Geiste aber, weil er eben das absolut Persönliche ist, liegen seine unterschiedenen Stufen nicht bewußtlos außer einander, sondern er weiß sich selbst als das in seinen verschiedenen Entwickelungsgraden mit sich identisch Bleibende. Er muß also als ein in allen diesen sich wiedererkennendes Selbstbewußtsein erhalten bleiben, das in dem höchsten seine Vollendung erreicht, indem er darin die absolute Verschmelzung mit seinem Gegenstande vollbringt.

Wollte man aber sagen, Gott sei ein im absoluten Mittelpunkt des Universums ruhendes Central-Bewußtsein, das gleichsam, wie der absolute Schwerpunkt der Welt, Alles um sich herum bewegte und leitete: so wären eben jene unendlich vielen auf gleicher Stufe stehenden, entweder im Raume neben, oder in der Zeit nach einander gereihten Geisterwelten, die selbst nichts von einander wissen, nicht besser, als die vielen Lichtpunkte, die bewußtlos um die Axe der Welt sich drehen. Denn wie die Sterne nichts von dem Mittelpunkt wissen, um den sie seelenlos kreisen: so bliebe auch jedes dieser Geisterreiche vom absoluten Gottesbewußtsein fern, das damit nur den Werth einer blinden Natur-Nothwendigkeit für dieselben hätte. So wenig also die Bewohner unseres Sterns sich ehren, sich so nur außer der göttlichen Centralität und an einen vereinzelten Punkt der Peripherie gestellt zu wissen: so wenig

ehren sie Gott, der damit auch außerhalb des lebendigen Bewußtseins aller der übrigen hypothetischen Geister wohnte, die gleichfalls an einen solchen isolirten Abschnitt der Peripherie verbannt würden. So wahr also Gott die ewige Persönlichkeit des Geistes ist, so wahr ist es nur Eine Entwickelung des Geistes in der Zeit, worin er zur vollständigen Offenbarung seines Wesens kommt; und die Stufen dieser Entwickelung, die nach einander auftreten, sind für einander, indem die höhere das Bewußtsein der frühern, und die letzte das zusammenfassende Selbstbewußtsein aller übrigen ist, die in ihm verklärt sich zur vollendeten Selbstentfaltung des Geistes steigern, in welcher die unvollkommenen Veränderungen, welche der Stufe der Vollendung vorangingen, aufgehoben, die Zeit hiermit getilgt, und aus diesem Scheine der zeitlichen Entwickelung das uranfängliche, zeitlose, an und für sich seiende Wesen des Geistes vollständig in die Erscheinung herausgeboren ist.

Die Entwickelung des Geistes, die wir kennen, ist also die einzige, weil Gott sich ihr vollkommen mitgetheilt hat: und die ewige Persönlichkeit des Geistes ist dies im Menschengeiste zum Bewußtsein kommende Selbstbewußtsein Gottes, welches als das allgemeine im ganzen Menschengeschlecht schlagende Herz, als der allgemeine Mensch, ungeachtet der Stufen der Entwickelung, die er durchläuft, doch nur Ein Individuum ist, das sich in allen diesen Stufen mit sich identisch weiß. Dieser allgemeine Mensch ist der Held des ewigen Epos, das, wie Schelling sagt, der göttliche Verstand dichtet, aber ebenso mitten in die Prosa der Wirklichkeit stellt. Diese Entwickelung fällt in die Zeit,

weil diese überhaupt die Erscheinungsweise der Ewigkeit ist. Der Geist selbst ist aber damit nicht in die Zeit heruntergezogen, weil er eben die Totalität der Momente selber ist, die sich an die Zeit vertheilen, und, nachdem sie so in der Zeit nach einander und im Raume neben einander aufgetreten sind, im vollendetsten Bewußtsein der letzten Gestalt dies Nach- und Nebeneinander aufheben, und sich als die vollkommen realisirte, dem Begriff entsprechende, und damit ewige Gestalt des Geistes wissen. Insofern dieses Wissen das wahre Sein in sich schließt, hat Schelling Recht zu sagen, daß dann Gott sein werde.

Um nun jene Gestalt zu erkennen, haben wir das Werden der ewigen Persönlichkeit des Geistes im zeitlichen Bewußtsein und für das zeitliche Bewußtsein durch den Proceß der Weltgeschichte zu betrachten, welche aber als das Weltgericht zugleich der Läuterungs-Proceß des Endlichen ist, und das zum Bewußtsein kommende absolut verwirklichte Bild der ewigen Persönlichkeit des Geistes zu ihrem Ziele hat. Diese Bewegung und dieses Resultat der Weltgeschichte haben wir nun noch anzugeben, um die ewige Persönlichkeit des Geistes zweitens auch von ihrer positiven Seite aufzufassen: und zwar zunächst so, daß wir uns auf dieses Werden der ewigen Persönlichkeit des Geistes in der Geschichte beschränken, um dann die Betrachtung ihrer vollendeten Realisirung einer dritten Untersuchung, nämlich der Frage nach dem Ende aller Dinge, aufzusparen. Diese positive Seite unserer Frage aus jenen zwei Gesichtspunkten soll der Gegenstand unserer nächsten Besprechung sein. [1]

[1] Seitdem dies niedergeschrieben und vorgetragen worden, erschien der erste Band der Christlichen Glaubenslehre von Strauß; und indem

meine obigen Sätze schnurstracks einer daselbst befindlichen Behauptung entgegenstehen, so erlaube ich mir nachträglich einige Bemerkungen über diesen Streitpunkt hinzuzufügen. Strauß stimmt (S. 672—673) der „modernen Vorstellung" bei, „daß auch andere Weltkörper außer der Erde mit menschenähnlichen Wesen bevölkert seien," und tadelt damit die Annahme mancher „jüngern Philosophen aus Schellings und Hegels Schule, daß nur diese Erde von intelligenten Wesen bewohnt sei," als „eine sehr unüberlegte Anwendung der Verachtung jener Philosophen gegen den quantitativ unendlichen Progreß." Als Hauptargument dagegen führt Strauß an, daß, „bei dem nachweislich späten Ursprunge der Menschen auf der Erde, der Satz folgen würde, daß einmal eine Zeit gewesen, wo im Universum der endliche Geist noch nicht entwickelt war; ein Satz, der mit der speculativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist." Vielmehr würde der umgekehrte Satz, daß der endliche Geist im unendlichen Regresse der Zeit immer schon existirt habe, dem speculativen Begriffe des Geistes widersprechen. Denn da der Geist überhaupt, folglich auch der unendliche, eben dies ist, nur das zu sein, wozu er sich durch seine eigene Freiheit erhoben hat, also einen Zustand der Ungeistigkeit oder bloßen Natürlichkeit aufheben muß, um zu sich selbst zu kommen: so hat er an der Natur seine zeitliche Voraussetzung, und ringt sich aus derselben durch freie Thätigkeit heraus. Dazu bedarf er aber eben der Zeit; und er kann nur in der Zeit aus der Natur hervorgehen. Die Natur ist außerzeitlich, weil sie nicht durch sich selbst, sondern durch die ewige Idee gesetzt ist. Der endliche Geist setzt sich aber selbst, und so auf endliche Weise und in der Endlichkeit, damit wiederum aus dieser Voraussetzung in der Zeit das Bewußtsein des unendlichen Geistes hervorgehe. Die präadamitische Thierwelt ist zwar in vielen Stükken eine andere, als die jetzige; aber die Unterschiede sind nur unwesentliche Umbildungen der Form. Und es muß als ganz unstatthaft verworfen werden, wenn Strauß (S. 681—682), wie Steffens, in der Natur eine zeitliche Entwickelung des Organischen aus dem Unorganischen durch generatio aequivoca annehmen will; denn jede Seite ist nur das Complement der andern, und hat ohne sie keinen Sinn. Alle Stufen der Natur, vom niedrigsten unorganischen Gebilde bis zur höchsten Organisation, waren also gleichzeitig und existirten von Urbeginn an. Als blos thierisch ist diejenige natürliche Organisation, aus der sich einst der endliche Geist entwickeln sollte, eben so uranfänglich, als die übrigen Gebilde der Natur, und so wenig als sie durch generatio aequivoca aus dem „fetten Schlamm" der Erde hervorgetreten. Jeder Organismus setzt ins Unendliche einen zeugenden Organismus vor-

voraus. So wenig die zeugende Kraft des Universums im Schooße der Jungfrauen Menschen bildete, so wenig aus dem Schlamm der Erde. Von der ungleichartigeu Zeugung der Infusorien und Entozoen, wie Strauß (S. 684) thut, auf die der Menschen zu schließen, ist sehr gewagt. Denn solche ganz niedrigen organischen Gebilde stellen theils nur das Selbstständig-Werden individueller Lebendigkeit beim Auflösen eines andern Organismus, selbst des Wassers, dar, das auch zum allgemeinen Organismus der Erde gehört, und ja schon in jedem seiner Tropfen eine ganze Welt von Thierchen in sich schließt. Theils können jene niedrigen Thiergebilde nur an einem fremden höhern Organismus existiren; und besitzen an diesem schon das Organische, das sie hervorbringt, da sie nur Momente desselben sind. Das Eingeweidewurm ist so wenig wie die Hand durch generatio aequivoca im Embryo gebildet worden; sondern Beide sind im Keime präformirt. Selbst die Dammerde besteht schon ursprünglich, nach Ehrenberg, aus lauter organischen Gebilden, die also nicht durch generatio aequivoca in sie hineingekommen sind. Nur war das Organische, was sie erzeugt, wie auch beim Bandwurm, ein anderes, ihnen aber homogenes. Zu sagen, der menschliche Organismus habe, gleich Auswüchsen und Schmarotzerpflanzen, an der Erde auch das homogene Organische gehabt, woraus er hervorgegangen, oder sei durch Aufgüsse auf die Erde und Fäulniß ihrer elementarischen Substanzen entstanden, hieße, die höchsten Organisationen zu unselbstständigen Momenten der niedrigsten machen, während jene doch die Priorität der Würde haben, wenn beide auch der Zeit nach simultan sind. Der unendliche Regreß der Organismen gehört also dem Standpunkt der Natur, so gut wie die Continuität der astronomischen Bewegungen, an. Es ist mithin nie ein Zeitpunkt gewesen, wo die göttliche Idee nicht als Organismus existirte. Denn sind die Gattungen, als der nothwendige Kreis der Besonderheiten der absolut allgemeinen Idee, unentstanden: so hat es auch immer Exemplare geben müssen, in denen sich jene Gattungen haben darstellen können. Es ist aber allerdings eine Zeit eingetreten, wo in dem edelsten Gebilde der Natur, das sich vielleicht wenig über den Orang-Utang, der ja auch der Waldmensch genannt wird, erhob, der Blitz des Geistes zündete, vermittelst der großen Katastrophe, welche, die jetzige Gestalt der Oberfläche der Erde hervorbringend, diese zum Wohnsitz des Geistes geeignet machte (s. meine Anthropologie und Psychologie, S. 101—103). Dies war der Augenblick, wo der Naturmensch aus dem Zustande der Unschuld, dem sogenannten Paradiese, in das geistige Bewußtsein der Ichheit, als in das Sichinsichhineinimaginiren, wie Böhm spricht, eintrat, und mit dem Sündenfall die Gottähnlichkeit errang; wie denn Gott selber, in

der Erzählung der Genesis, nach diesem ersten Act der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen über ihn soll ausgerufen haben: „Sieh, Adam ist worden als unser Einer, wissend das Gute und das Böse.“ Wendet man uns ein, daß, wenn die Jugendfrische der Erde die Kraft hatte, aus natürlichen Menschen geistige Wesen zu machen, sie auch die besaß, aus Schlamm Menschen zu erzeugen, so ist der Unterschied doch ein ungeheurer. Denn die Entstehung des endlichen Geistes bedarf jener Erd-Revolution nur als ihrer Bedingung, die Entstehung des menschlichen Organismus würde sie aber als ihre Ursache voraussetzen. Die Ursache des endlichen Geistes ist dagegen als causa sui nur seine sich selbst ursprünglich setzende Freiheit, die blos auf diese Bedingung gewartet hatte, um in die Existenz zu treten: oder vielmehr diese Bedingung sich vorausschickte, weil sie in die Existenz treten wollte. Freilich mußte mit diesem Einschlagen des Geistes auch die natürliche Gestalt geändert werden, oder umgekehrt mit der Veränderung der natürlichen Gestalt der Geist eben erwachen, wie die große Katastrophe ja überhaupt alle Thiergattungen modificirte; und diese Umwandelung eines natürlichen Organismus zum geistigen Menschen nannte ich in meiner Geschichte der letzten Systeme (Th. II. S. 518) „g e w i s s e r m a ß e n eine generatio aequivoca,“ indem sich der Geist „aus Niederem, nicht aus Gleichem loswand.“ Modificationen natürlicher Organismen lassen sich also wohl aus der Jugendkraft der Erde erklären, nicht aber die wunderbare Erzeugung der höchsten Organisationen aus dem Schlamm der Erde. Denn die Veredelung des Gehirns, das Bleichen der Haut u. s. w. haben allerdings ihr Princip in der Veränderung des Klima's, des Sonneneinflusses u. s. f., die mit jener Katastrophe eingetreten ist. Wenn man aber, um jenes Wunder der generatio aequivoca zu schützen, behauptet (Strauß, S. 683), daß die unorganische Materie uranfänglich organische Keime aller Pflanzen- und Thierarten enthalten habe, warum sind diese eine unendliche Zeit unthätig gewesen, ohne sich zu entwickeln? Dann hätte es ja auch keiner außerordentlichen Erdrevolution bedurft, um sie zum Aufbrechen zu bringen, da schon die gewöhnlichen Bedingungen dazu ausreichend hätten sein müssen. Und dann, wo sind diese Menschenkeime im Schlamme hergekommen? Legten wir auch nach dem scholastischen Experiment Menschensamen in fruchtbare Erde, es wird doch kein homuncio ausgebrütet. Dieser Keim, setzte er aber nicht immer einen Menschen schon voraus, dem er angehörte? Denn der Theil ist doch nicht vor dem Ganzen, die Möglichkeit, wie Aristoteles spricht, nicht vor der Wirklichkeit. Freilich, d i e s e r Keim, die Möglichkeit, geht in der Zeit d i e s e m wirklichen Menschen voraus. Der Mensch überhaupt hat aber vor seinem Samen die Priorität der Zeit sowohl als

der Würde, so gut als das Ei nicht vor der Henne war. Wenn ich nun also auch den Satz von Strauß, daß der Mensch als intelligentes Wesen später auf der Erde entstanden sei, zugebe, so nicht den, daß der Mensch als Naturwesen. Daß die Pflanzen und die niederen Organisationen in den untersten Erdschichten liegen, die höheren oben, woraus man auf ihren späteren Ursprung geschlossen, ist erstens nicht durchaus empirisch richtig noch ohne Ausnahme: und muß, insofern es allerdings die Regel ist, so erklärt werden, daß die Pflanzen und Reptilien, als am Boden klebend, am ersten in das Grab der Fluthen, welche die Erde bei ihrer Umgestaltung bedeckten, gerissen wurden, die Fische auch nicht den Wassern entfliehen konnten, Säugethiere und Vögel aber am höchsten zu liegen kamen, weil sie eine Zeit lang sich auf den höchsten Bergen und in der Luft erhalten konnten (s. meine Geschichte der letzten Systeme, Th. II. S. 519—521). Was Strauß bewog, den Regreß ins Unendliche auf den endlichen Geist, selbst auf Kosten des Begriffs des Geistes, zu übertragen, war wohl die Reflexion, daß sonst im Absoluten eine Veränderung vorgegangen wäre, indem es unendliche Zeit nicht als Geist existirt hätte. Aber was hilft es, diese Veränderungen beseitigen, wenn wir nicht die Fortschritte der Weltgeschichte läugnen können. Wird, um von Gott die Veränderung zu entfernen, angenommen, daß immer auf verschiedenen Sternen die Weltgeschichte in ihre verschiedenen Stadien getreten ist, so daß im Ganzen jeden Augenblick alle Stufen vorhanden sind, so verfallen wir damit wieder in die schon beseitigten Widersprüche einer absoluten Zersplitterung des göttlichen Selbstbewußtseins und einer steten Einerleiheit des Geistes. Die einzig mögliche Lösung scheint mir also die im Texte von mir gegebene zu sein: daß die Zeit in ihrer doppelendigen Unendlichkeit selbst nur dem Scheine des menschlichen Bewußtseins angehört, nichts wahrhaft Wirkliches ist, und darum am allerwenigsten auf die Wirklichkeit des göttlichen Wesens angewendet werden darf. Wollte uns Strauß aber einwerfen, daß wir doch wenigstens einen unendlichen Progreß in der Existenz des endlichen Geistes annehmen, wozu wir nicht berechtigt seien, wenn wir den Regreß ins Unendliche läugnen, so antworte ich: Der endliche Geist muß als bewußtloser, natürlicher ebenso unendliche Zeit existirend vorgestellt werden, wie, in bewußter Versöhnung mit Gott, unendliche Zeit dauernd. Das Eine ist der vorgeschichtliche, das andere der nachgeschichtliche Zustand. Die Geschichte ist nur der Weg, aus der Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein und zur vollendeten Realisirung des Begriffs zu kommen. Die Frage, warum die Geschichte erst vor einigen tausend Jahren, und nicht schon unendlich früher angefangen habe,

wäre müßig, weil diese Unendlichkeit, nach der gefragt wird, nirgend anderswo, als in der subjectiven Vorstellung, vorhanden ist; und es also vollkommen gleichgültig ist, wohin wir den Anfang der zeitlichen Entwickelung setzen. Einmal muß die Geschichte angefangen haben, das ist ihr sie von der Natur unterscheidender Charakter. So früh wir aber auch diesen Anfang setzen, so ist ihm immer schon, wegen der absoluten Continuität der Zeit, eine Unendlichkeit vorhergegangen.

Elfte Vorlesung.

Fortsetzung der Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Geistes.

---

29. Juli.



Meine Herren!

Die Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, welche das ewige an sich seiende Wesen des Geistes ist, macht auch die Seite seiner Erscheinung aus: so daß diese Einheit eigentlich gar nicht wird, sondern sich nur aus ihrem Ansich ins Dasein übersetzt. Hegel durfte also wohl das Bewußtsein dieser Einheit als das Ziel der Geschichte, und das Ende der Wege Gottes aussprechen; denn an sich ist sie schon von Anfang an vorhanden. Wenn aber Cieszkowsky in seinen „Prolegomenen zur Historiosophie" den Hegelschen Standpunkt tadelt, daß er das Ziel der Weltgeschichte und den Zweck der Vorsehung nur als ein Wissen, nicht als ein absolutes Thun erfaßt hat: so ist es allerdings richtig, daß, nachdem das Ansichsein ins Wissen oder Fürsichsein erhoben worden, nun die ganze Wirklichkeit diesem Wissen gemäß umgestaltet und so als An-und-für-sich-sein erst wahrhafte Wirklichkeit werden muß; denn das Ansich ist, so wenig als das Fürsich schon die Wirklichkeit. Diese bewußte Selbst-Auslegung des ganzen Menschengeschlechts zur daseienden Persönlichkeit Gottes ist erst die höchste Spitze der Weltgeschichte, aber zugleich, als die Aufhebung derselben, das Ende aller Dinge, während das Menschengeschlecht vorher diese Persönlichkeit nur bewußtlos dar-

stellte. Was sich also in der Weltgeschichte geändert hat, ist immer nur die Weise, wie das individuelle Bewußtsein sein Verhältniß zum absoluten Geiste und seine Einheit mit demselben faßte, nicht die Substanz dieser Einheit selbst: wiewohl freilich mit diesem Bewußtsein immer auch schon der ganze Zustand der Völker und ihr politisches Leben modificirt werden mußte. Die verschiedenen Weisen jenes Verhaltens des Individuums zur Substanz sind dann aber selbst wieder die Momente des absoluten Geistes, die im Bewußtsein der Einzelnen in den Schein der zeitlichen Entwickelung auseinander treten, obgleich sie von Ewigkeit in untrennbarer Ganzheit vorhanden waren.

Die Momente dieses Wissens sind nun die, daß erstens, wegen der unmittelbaren Einheit des endlichen Geistes mit der Natur, dieser sich unmittelbar verschwunden und aufgelöst in den unendlichen Geist als die allgemeine Seele der Natur weiß; das ist der Standpunkt der Orientalischen Völker, in welchen die absolute Persönlichkeit Gottes so entfernt davon ist, nicht zum Bewußtsein ihrer selbst zu kommen, daß vielmehr nichts Anderes Persönlichkeit hat, als dieses ganz allgemeine Wesen. Die menschliche Individualität ist dort vollkommen unwichtig; und in Gebeten, Kasteiungen, mystischer Formelaussprechung und abstracter Contemplation kann jedes Individuum sich unmittelbar dazu erheben, Gott zu sein, und nur dies ganz allgemeine Wesen zum Inhalt seines Bewußtseins zu haben. Die ewige Persönlichkeit des Geistes schaut sich hier unmittelbar und noch ganz ungetrübt in jedem Individuum als das mit sich Identische an. Die Orientalische Religion ist diese Gott trunkene Anschauung, wo die Seele der Gottheit ge-

wissermaßen aus jedem Auge der natürlichen und geistigen Schöpfung herausblickt, und, weil nichts persönlich ist als dieses allgemeine Wesen, jede Naturform als eine gleichgültige zerbricht, die den reinen Krystall der ewigen Persönlichkeit des Einen Geistes gar nicht zu beflecken im Stande ist.

In Griechenland kommt zweitens das Individuum zum Bewußtsein seiner Freiheit, und verschwindet durchaus nicht mehr in die allgemeine göttliche Substanz: aber es weiß sich ebensowenig schon selbstständig gegen dieselbe, sondern ist in schöner Einheit mit ihr. Alles, was es denkt und thut, ist ein menschlich Producirtes, durch die eigene freie Thätigkeit des Geistes Hervorgerufenes, aber ebenso auch die Regung eines Göttlichen, das in ihm zur Existenz gelangt. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die im Orient eine unmittelbare nur war, ist jetzt als unmittelbare zum Bewußtsein gekommen. Im Orient war es nur die göttliche Substanz, die sich Eins mit dem Menschen wußte, indem der Mensch nur im strengen Aufgeben seiner Ichheit dieses ganz individualitätslose Gottes-Bewußtsein an sich zur Darstellung brachte. In Griechenland ist dagegen das Individuum selbst, ohne seine Besonderheit aufzugeben, zum Bewußtsein dieser Einheit gelangt, indem es in diese sich erhaltende Besonderheit die Gottheit herabgestiegen weiß, aber nur insofern das Subject selbst noch ein so gebornes ist, d. h. eben eine durch die Natur bestimmte Besonderheit hat, dem sich das Göttliche unmittelbar mittheilt. Wenn also im Orient Alle Sklaven sind, weil sie nur durch Vernichtung ihres Selbstgefühls sich zu Gott erheben können: so leben in Griechenland

einige gegen jene Barbaren bevorzugte Individuen, die Griechischen Bürger nämlich, im unmittelbaren Genuß ihrer Freiheit und Gottähnlichkeit, während jene Anderen, die minder glücklich geboren sind, als Sklaven, dieses Selbstbewußtseins entbehren. In der Griechischen Sklaverei ist mithin der Orientalische Standpunkt auch erhalten; und es ist in Griechenland nur noch der Beisatz hinzugekommen, daß Einige, als die Herren derer, die ihr besonderes Fürsichsein aufgeben müssen, sich auch unmittelbar Eins mit dem göttlichen Wesen wissen.

Die ewige Persönlichkeit des Geistes hat sich also in diesen beiden ersten Formen so ziemlich auf dieselbe Weise Dasein gegeben. Denn da die Individualität und ihre unbestimmte Vielheit für das göttliche Selbstbewußtsein absolut gleichgültig ist, indem nicht jedes Individuum als solches zum Bewußtsein der göttlichen Substanz mit Nothwendigkeit bestimmt ist: so hat sich Gott nur überhaupt Persönlichkeit gegeben, mögen nun alle individuellen Punkte in die allgemeine Substanz zerfließen oder einige darin von den Sonnenstrahlen des göttlichen Lichts beschienen bleiben. Immer ist die Individualität selbst noch nicht in ihrer vollendeten Form vorhanden. Die Substanz oder das Allgemeine ist auch schon in der verschwindenden Individualität persönlich, und so der ewige Träger derselben. Damit die Individualität aber nun auch ihrerseits der Träger des allgemeinen Geistes werde, muß sie aufhören, nur ein zerrinnendes Nichts oder ein zufälliger Glanzpunkt des Allgemeinen zu sein. Sie muß also nicht mehr in dieser trägen Ruhe des Orients, noch in dem heitern Spiel und Genuß des Daseins, wie in Griechenland, bleiben: sondern

drittens die harte Arbeit übernehmen, durch eigene Thätigkeit sich der allgemeinen Substanz gemäß zu machen. Dies geschieht nun in der Römischen Republik dadurch, daß das Individuum sich für das Wohl des Staats durch die Negation seiner Natürlichkeit aufopfert. Die Römertugend besteht darin, den Tod frei zu wählen, damit Rom die Welt erobere. In dieser sich hingebenden Individualität weiß der Einzelne sich als ein Glied des ewigen Roms, und somit als ein Moment im Selbstbewußtsein Gottes, da die Weltbeherrscherinn eben selbst das Göttliche ist, das die Römer als ihre geistige Substanz verehrten. Denn der Capitolinische Jupiter ist am Ende doch selbst nur die Macht der heiligen Valentia, welche als die mystische Kraft des öffentlichen Römer-Glücks (fortuna populi Romani) an die Stelle jeder andern Gottheit tritt, und sie alle zu sich ruft. Der Geist des Römischen Volkes ist diese Substanz aller Völker-Individualitäten selbst, die, zerbrochen und in ein Pantheon versammelt, in jedem edlen Römer zum Bewußtsein kommt.

Nachdem die Welt durch diese Energie der Römischen Individualitäten erobert war, zeigen sich diese, da der Staat ihres Opfers nicht mehr bedarf, am Ende der Republik vielmehr als die absoluten Träger des Staats. Damit sind sie aber selbst zur absoluten Substanz geworden, als die sich der Weltgeist weiß; und was vorhin, im Morgenland und bei den Griechen, nur Thun der Substanz war, sich als das absolut Persönliche in dem Individuum zu wissen, ist jetzt das Thun der Individualität selbst. Jedes Individuum, und nach und nach nicht nur alle Römer, sondern seit Caracalla auch alle Fremde, und endlich selbst

die Sklaven, denen Justinian die Freiheit gab, wissen sich im Kaiserreiche als Rechtssubjecte: d. h. Jeder hat das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit und Rechtsfähigkeit. Jeder weiß sich als diese einzelne Person unendlich frei, mit dem absoluten Rechte, über seine Person und sein Eigenthum nach Willkür zu disponiren; — ein Princip, welches schon in den XII Tafeln angelegt war: uti pater familias super re sua legassit, ita jus esto. Ungeachtet der Zufälligkeit der besondern Sphäre des Eigenthums, die Jeder hat, ist derselbe als Person dem Andern gleich; und an dieser Gleichheit vor dem Gesetz entzündet sich das Bewußtsein der göttlichen Persönlichkeit, das in jedem Einzelnen gleich mächtig vorhanden ist, da auch vor Gott durchaus kein Ansehn der Personen gilt. Die sittliche Substanz des Staats ist zwar verschwunden: jede Person ist ein abstract unendliches Atom, das sich in sich selbst als solches weiß; aber damit ist eben die absolute Persönlichkeit Gottes recht wirklich geworden. Sie tritt nicht blos im Verschwinden der Individualität hervor, wie im Orient: sie ist nicht blos, wie in Griechenland, an einige zufällige Individuen gebunden; sondern überall, wo ein Menschenantlitz sich zeigt, ist ein absolut zu Respectirendes, der Widerschein des göttlichen Wesens zu erkennen. An allen Individuen gilt nur die reine Persönlichkeit, nicht der besondere Inhalt; und die ewige Persönlichkeit des Geistes ist hier am anschaulichsten zum Dasein gekommen, indem sie ganz hüllenlos in Jedem sich zeigt, damit aber auch in die Erscheinung nur ergossen ist.

Die abstracte Person, ohne ihre besondere Erfüllung, ist darum andererseits zugleich das Niedrigste; und so

sehen wir sie denn dem Tode durch die Willkür des Kaisers Preis gegeben, eines Individuums, das dann für sich als Repräsentant der allgemeinen Persönlichkeit und als Herrscher des Erdkreises gilt.

Divisum imperium cum Jove Caesar habet.

Diese Unendlichkeit der Person wird aber erstens wieder so verkehrt, daß der Imperator durch die Willkür seiner Legionen auf den Thron erhoben, und durch die Intriguen seines Hofes des Lebens beraubt wird: zweitens aber, nachdem er im Tode, als Leichnam, zu einer rechtlosen Sache geworden ist, nunmehr erst die göttliche Substanz in ihm anerkannt und ihm göttliche Ehre erwiesen wird. Umgekehrt ist die gegen den Kaiser rechtlose Person in ihrem Leben so geehrt, daß der Kaiser ihr die Wahl der Todesart läßt, und als pretium festinandi, wie Tacitus sagt, den letzten Willen der Person respectirt: besonders aber wieder nur dann, wenn der Kaiser zum Miterben eingesetzt worden ist. So ist, nachdem das Individuum sich selbst in die Substanz aufgegeben hatte und aus dieser damit als ein absolut Berechtigtes wieder aufgetaucht war, der Kreislauf mit jener Vernichtigung des sich außer der Substanz als eines Unendlichen wissenden Subjects geschlossen. Indem das Individuum wechselsweise sich und die Substanz als das Absolute setzte, so ist hier das Widerspiel dessen gesetzt, was wir in den beiden ersten Standpunkten erblickten, wo die Substanz es war, die sich entweder durch Negation des Individuums oder auf positive Weise in demselben als das allein Seiende wußte.

Alle Momente der Idee sind nun in ihrer Vereinze-

lung nach einander aufgetreten; und die Geschichte hat nur noch viertens durch die christlich-Germanischen Völker das absolute Princip der ewigen Persönlichkeit des Geistes zu erfassen, wie es sich als die Totalität seiner Momente weiß. Dieses Erfassen ist zunächst im religiösen Vorstellen vor sich gegangen, und muß sich zuletzt als philosophisches Wissen gestalten; woraus sich dann die Verwirklichung desselben durch das ganze Sein des Menschengeschlechts, als das Resultat der Weltgeschichte, ergeben wird. Das Bewußtsein, zu dem das Menschengeschlecht nun in der Römischen Welt reif geworden ist, ist kein anderes als eben dies Zusammenfassen der in der ganzen bisherigen Weltgeschichte auseinandergelegten Momente des Absoluten, deren doch jedes schon das ganze Dasein der ewigen Persönlichkeit des Geistes darstellte. Die Substanz als solche muß sich nämlich einmal in der Natürlichkeit des Individuums unmittelbar persönlich wissen. Die höchste Spitze dieses Wissens ist Christus, dessen Erscheinung Schelling daher die Vollendung des Griechischen Bewußtseins nennt, indem nun alles Göttliche aus seiner Zerstreuung sich in diese Eine natürliche Person sammelte.

Dieses Herabsteigen Gottes zum Menschen ist aber nur die Eine Seite des christlichen Bewußtseins. Die andere ist, daß das Individuum, sich, wie in der Römischen Welt, absolut in sich als ein Unendliches, d. h. als sündlich und gefallen, im Jüdischen Bewußtsein erfassend (denn erst durch das Wissen des Guten und Bösen wurde der Mensch der unendlichen Gottheit ähnlich), ebenso diese nur außer Gott seiende Unendlichkeit aufhebt, und seine ganze Individualität der göttlichen Substanz zum Opfer bringt; wodurch es seine

Substantialität in Gott vollkommen wiedergewinnt, und sich damit selbst zur Totalität der Momente der ewigen Persönlichkeit des Geistes erhoben hat.

Dadurch, daß die äußerliche Geschichte Christi der stets sich in seiner Gemeinde wiederholenden Geschichte einer geistigen Umkehrung des Individuums hat weichen müssen, ist das individuelle menschliche Bewußtsein selbst zur existirenden göttlichen Persönlichkeit geworden. Hegel sagt: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein: und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte." In der That, wenn in der Feier des Abendmals, in der Versöhnung des Christen mit Gott die Opferflamme des Gebets jede Selbstsucht und Ungöttlichkeit des Individuums aufgezehrt hat, und aus dieser Brandstätte, wie ein Phönix, das göttliche Selbstbewußtsein, als der Heilige Geist der Gemeinde, emporsteigt: dann ist dieses Individuum, als der göttlichen Idee gemäß, die sich stets in jeder realen Person wiederholt, selber die ewige Persönlichkeit des Geistes geworden, die allein an jener übrig gelassen ist. Wenn so in jedem Individuum der göttliche Geist athmet, wo ist dann der Unterschied der Individuen geblieben? Kann man dann sagen, daß das Gottes-Bewußtsein in sich zersplittert sei, weil es in Vielen aufblitzt? Die harte Schale und Schranke der Indivi-

dualität ist erweicht; und durch alle Herzen und Gemüther zuckt nur Ein Gedanke, der in diesen Vielen Einer ist. Ungefähr wie eine Armee gleich Einem Manne handelt, und auf das Wort des Feldherrn Alle wie Ein Körper sich bewegen, der von Einem Geiste beseelt ist: so ist die ganze Gemeinde nur Ein Leib mit seinen vielen tausend Gliedern, und der Geist Gottes, der sich darin persönlich gemacht, regiert ihn mit der größten Leichtigkeit, wie wenn wir unsere Hand in Bewegung setzen.

Wie zu Christi Zeiten nun diese ewige Persönlichkeit des Geistes als religiöses Bewußtsein in Einem einzigen Individuum auftrat, damit aber überhaupt aufgetreten ist, wie denn auch die neue Lehre sich schnell über die civilisirte Menschheit verbreitete: so ist es in unsern Tagen zur philosophischen Erkenntniß dieses Bewußtseins gekommen, die, auch zunächst auf einen Einzelnen beschränkt, bereits die größeste Ausbreitung und Anerkennung unter den wissenschaftlich Gebildeten gefunden hat. Es genügt aber nicht, daß der Kampf der Weltgeschichte nur im Bewußtsein der denkenden Köpfe ausgefochten werde oder dies Bewußtsein zum Resultat habe. Er muß sich in den Sieg der ewigen Persönlichket des Geistes verwandeln, indem diese den ganzen Zustand der Wirklichkeit durchdringt, und alle Seiten desselben diesem Principe gemäß macht: so daß das ganze Geisterreich nur als der Leib der Verwirklichung Gottes erscheint. Dies können wir, nach einem Ausdruck meines Freundes Cieszkowsky in einem Briefe an mich, den Ausgang der Weltgeschichte (l'extraduction de l'histoire) nennen: oder auch als das Herannahen des Reiches Gottes bezeichnen, wo ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen, und

mit

mit dem Ende aller Dinge Gott Alles in Allen sein wird. Die speculative Bedeutung dieser schon erwähnten religiösen Vorstellungen haben wir noch aufs Schärfste zu erörtern, um damit die Lehre von der ewigen Persönlichkeit des Geistes zu beschließen.

Es ist in unsern Zeiten in dem Verhältnisse der Völker zu einander eine Änderung eingetreten, welche der ganzen Geschichte eine veränderte Stellung gegeben hat. Statt daß bisher die rohe Gewalt im Kriege das Schicksal der Nationen entschied, und die Leidenschaft oft aus den kleinsten Anlässen, wie einem unbedeutenden Handels-Interesse, einem verletzten Ehrenpunkt u. s. f., den Zunder zu den größten Zwistigkeiten hernahm: so sehen wir jetzt Völker, deren Verfassungen auf ganz entgegengesetzten Principien beruhen, sich einander nähern, und vermittelst diplomatischer Verhandlungen sich unter einander verständigen. Man hat unsere Zeit daher eine Zeit der Transactionen genannt, indem auf gütlichem Wege der Unterhandlung die streitenden Interessen und Principien ausgeglichen werden. Es fehlt zwar noch viel, daß die Vorsehung ihr jenseitiges, unerkanntes Thun aufgebe, und in das Bewußtsein der Handelnden selbst trete? Überall aber, wo eine Gefahr auftaucht, welche Europa entzünden könnte, überall, wo ein Volk in innern Zerwürfnissen sich aufreibt, sucht schon jetzt die Diplomatik einzugreifen, aufzuhelfen und zu schlichten. Leidenschaftslose Berathungen leiten den Gang der Weltgeschichte; und diese fängt an, nicht mehr a posteriori aus den Kämpfen der Völker, sondern a priori aus dem Gedanken zu entstehen. Wir können den Zeitpunkt vorhersehen, wie fern er auch noch sein möge, wo, vielleicht nur noch nach Einem, aber dem

letzten Kriege, die Diplomatik ihr Überlisten, ihre Heimlichkeitskrämerei, ihr Vornehmthun u. s. w. wird aufgeben müssen, und der Congreß aller Nationen Europa's, ja selbst der gebildeten Erde zusammentreten wird, um frank und frei als höchste Instanz die Angelegenheiten der Welt zu leiten.

Je mehr, nach Kant im Ewigen Frieden, in der innern Organisation der Staaten die Vernunft sich als Repräsentativ-Verfassung zum Gebäude der menschlichen Freiheit entwickelt, desto mehr wird sie auch in dem Verhältniß der Staaten zu einander obwalten, und ebenso das Thun und Lassen der einzelnen Individuen bestimmen. So wird der Ausspruch Schillers immer deutlicher werden:

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Denn die Vernunft schickt eben die Thaten der Menschen ins Gericht, und verurtheilt Alles, was nicht dem Begriffe der Vernunft entspricht. Dann wird auch die Verheißung Christi erfüllt, daß er wiederkommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten. Aber wie kann er anders wiederkommen, denn als der allgemeine göttliche Geist, welcher bei uns ist bis an der Welt Ende. Dieser Heilige Geist wird also zum Weltrichter werden, der uns in alle Wahrheit leiten wird. Jemehr er in jedem Einzelnen zur Bethätigung gelangen wird, desto mehr wird er im allgemeinen Zustande als ein persönlicher zum Vorschein kommen. Die Entscheidungen des Amphiktyonen-Gerichts der Völker, dessen Sitz einige Französische Socialisten schon im Geiste nach Constantinopel verlegen, werden den Geist der Liebe athmen, der alle Individuen und Nationen zu einem allgemeinen Bewußtsein verknüpft.

Wenn es so nicht mehr nöthig ist, den allgemeinen Geist in einer oder mehreren besondern Persönlichkeiten verwirklicht zu sehen, eben weil er in das Centrum der Individuen selber eingedrungen ist: dann ist der neue Himmel und die neue Erde da, die uns verheißen worden. Die Schrift spricht ausdrücklich von einer Wiederkunft Christi, so daß also das Geisterreich nicht in einem hoch über der Erde schwebenden Wohnsitze gedacht werden muß. Sondern der neue Himmel, den wir als Christen zu erwarten haben, ist diese Einkehrung der absoluten Persönlichkeit des Geistes in das Gemüth der Einzelnen, das damit zum Himmelsthrone Gottes gemacht wird. Die neue Erde aber, die uns verliehen werden soll, ist die gänzliche Unterwerfung der Natur unter die Bestimmung des Geistes, damit sie seinen Zwecken diene: gewissermaßen das Wiederfinden des verlornen Paradieses, indem die Kunst und Industrie des Menschen immer mehr die Herrschaft desselben über die Natur ausdehnt, und sie zum Garten der menschlichen Thätigkeit umschafft. Ist das Netz von Eisenbahnen, das in diesem Augenblicke um Europa theils projectirt, theils schon ausgeführt wird, nicht eine Bezwingung des Widerspänstigsten in der Natur, des unendlichen Außereinander des Raums? Knüpft sich hieran nicht für die Folge eine noch unendlich mannigfaltigere Berührung der Geister, als vor 400 Jahren die Buchdruckerkunst, deren Jubelfeier durch ganz Deutschland noch jetzt nicht verklungen ist, uns geben konnte? In dieser so sehr erleichterten Mittheilung wird der Pulsschlag der Geister immer gleichmäßiger eintreten, und zuletzt Ein Schlag alle Herzen bewegen, Ein Geist alle

Glieder der großen Familie beseelen, Eine gemeinsame That aus Aller Willen entsprießen.

Ist dies errungen, so kommt die ewige Persönlichkeit des Geistes in den Einzelnen zum Bewußtsein. Ungeachtet der nothwendigen Ungleichheit der Individuen, die aus ihren verschiedenen Ständen und Fähigkeiten fließt, sind doch alle, insofern sie diesen allgemeinen Zweck der Menschheit sich zum Bewußtsein gebracht haben, Ein Leib und Eine Seele.

> Die Heil'gen alle sind Ein Heiliger allein,
> Weil sie Ein Herz, Geist, Sinn in Einem Leibe sein.

Das Ich der Erdkugel, wie Ancillon es nennt, ist in ihnen sich selbst bewußt worden. Und wenn dieses Ich als der Mikrokosmus, im Gegensatz zum Makrokosmus, d. h. dem ganzen natürlichen Universum, ausgesprochen worden ist: so ist jene Geisterwelt, wenn gleich dem Raume nach auf Einen Punkt des Weltalls beschränkt, doch von unendlicher Ausdehnung, und die wahre Unendlichkeit nur hier erreicht, nicht in dem unendlichen Progreß der Sphären der sinnlichen Welt. Diese entsprechen ihrem Begriffe nie, weil ihre Unendlichkeit nie vollendet und wirklich ist. Ist Gott dagegen das Bethätigende jedes Individuums, so hat der innerste Begriff des Menschen sich in Jedem realisirt; und das Menschengeschlecht betritt dann, wie Fichte sagt, die Sphäre der Ewigkeit.

Wollen wir nun zuletzt noch, als den Zweck der Weltgeschichte, das Menschengeschlecht in dieser seiner ewigen Gestalt betrachten, so dürfen wir dies nicht so darstellen, als ob dann die Ewigkeit selbst anfangen werde; sondern nur das Bewußtsein derselben wird für die Menschheit dann seinen Anfang feiern. Ebenso wird Gott dann nicht an-

fangen, das Bethätigende des natürlichen und geistigen Universums zu sein, sondern das Bewußtsein des Menschen von dieser alleinigen Thätigkeit Gottes wird eintreten. Nicht mit Feuer und Schwerdt, mit Donner und Blitz, mit Krachen und Erdbeben wird also der neue Himmel und die neue Erde, als das himmlische Jerusalem, wie eine geschmückte Braut herniederfahren; sondern das Feuer des Geistes wird die Seelen der Menschen ergreifen, und, das Holz der Eitelkeit verzehrend, den Hauch des Gottesfriedens der Asche entsenden.

> Wo Gott ein Feuer ist, so ist mein Herz der Heerd,
> Auf welchem er das Holz der Eitelkeit verzehrt.

Dann wird auch die Verheißung erfüllt werden, daß Gott Alles in Allem ist: nicht, daß er dies nicht schon jetzt, wie Scotus Erigena gewichtig erläutert, von sich selbst (de se), oder, wie wir sagen würden, an sich sei, (denn er ist es von Urbeginn an gewesen); sondern alle Menschen, setzt Scotus hinzu, die der Geist zum Heil beseelt und erleuchtet (denn auf die empirische Allheit kann es nie ankommen, noch darauf gewartet werden), werden ihn dann auch als solchen anerkennen.

Mit diesem veränderten Bewußtsein ist aber die ganze Stellung des Menschengeschlechts eine andere geworden; und es setzt wieder voraus, daß auch in der Wirklichkeit das Menschengeschlecht schon eine höhere veredeltere Gestalt erhalten habe. Damit in Jedem das Gottesbewußtsein erwachen könne, muß Jeder sich von dem Geiste der göttlichen Liebe beseelt wissen, in dem Geringsten seiner Mitmenschen das göttliche Wesen wiederfinden, und mit dieser Liebe das ganze Geschlecht umfassen. Die Liebe wird also

das sein, was, wie der Apostel Paulus sagt, ewig bleibt, und somit höher als alles Andere ist. Diese Liebe, weil sie das Ewige, ist eben nicht ein blos menschliches Gefühl; obgleich Liebe des Menschen zum Menschen, ist sie das göttliche Band selbst, welches die Geister an einander knüpft. Diese Liebe ist aber nicht nur das bewußtlose Medium des Geisterreichs; sondern sie kommt in jedem Individuum zum Bewußtsein. Jedes Individuum ist nicht blos ein selbstsüchtiges Ich, sondern enthält ein Du, das allgemeine Du in sich, und weiß sich identisch mit demselben, wie dies große Du an und für sich die Grundlage eines jeden Ich ist. Heißt nun dieses Wissen der Einheit der Personen die Liebe, so ist es ganz richtig, wie Spinoza sagt, nicht nur daß der Mensch eine intellectuelle Liebe zu Gott empfindet, sondern daß diese intellectuelle Liebe des Menschen zugleich umgekehrt die intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst ist, mit der er sich im Menschen liebt. Denn das allgemeine Du, welches im Menschen zum Bewußtsein kommt, liebt nicht das particulare Ich an jedem Menschen, sondern das allgemeine, im Menschen wirklich gewordene Wesen desselben, den Sohn Gottes, der im Herzen des Menschen geboren worden. Diese intellectuelle Liebe Gottes ist also die Liebe des Vaters zum Sohne; und diese ewige Beschauung des Allgemeinen im Besondern ist die ewige Persönlichkeit des Geistes, die in jedem Individuum, ungeachtet seiner anderweitigen Particularität, dieselbe bleibt.

Merk', in der stillen Nacht ward Gott ein Kind geboren,
Und wiederum ersetzt, was Adam hat verloren.
Ist Deine Seele still, und dem Geschöpfe Nacht,
So wird Gott in Dir Mensch, und Alles wiederbracht.

Die Wiederbringung aller Dinge ist also, nach Angelus Silesius, den Sie hier, wie in einigen frühern Versen, leicht werden erkannt haben, nicht das Wiedererhalten unserer Kleider, Haare, unseres sinnlichen Leibes u. s. f., wie viele sinnliche Menschen wollen, noch anderer endlicher Verhältnisse höherer Art, wie zarter fühlende Seelen hoffen: sondern die Wiederbringung dessen, was gar nicht verloren werden kann, des göttlichen Wesens und des Geistes seiner Liebe, der noch jetzt und immerdar das menschliche Herz zu seiner Geburtsstätte erwählt.

> Ach! könnte nur Dein Herz zu einer Krippe werden!
> Gott würde noch einmal ein Kind auf dieser Erden.

Zu dem Ende muß aber alles Creatürliche, wie Angelus Silesius will, der Nacht der Vergessenheit überliefert werden; was nicht hindert, daß Alles wiedergebracht werde. Denn was dem Geschöpfe als solchem angehört, getrennt vom Schöpfer, ist eben ein reines Nichts:

> Der Sünder ist nicht mehr. Wie? Seh ich ihn doch stehen!
> Hättst Du das rechte Licht, Du sähest ihn vergehen.

In diesem Sinne ist also jeder Einzelne, der durch die Aufnahme des göttlichen Wesens in sich die Sünde abgethan hat, ewig. Denn wenn er in seinem ganzen irdischen Wandel nur das Vorbild nachahmt, das Christus ihm gelassen hat, und so oft er dies thut, wird Gott in ihm wiedergeboren, da der Mensch dann sein Herz zu dieser Krippe macht, das göttliche Kind in sich aufzunehmen.

Dies ist nun die wahre Palingenesie, deren jeder Einzelne um so gewisser ist, als er reiner an sich das Göttliche dargestellt hat. Denn was ist an dem sonstigen unwesentlichen Flitter gelegen, den wir willig der Erde

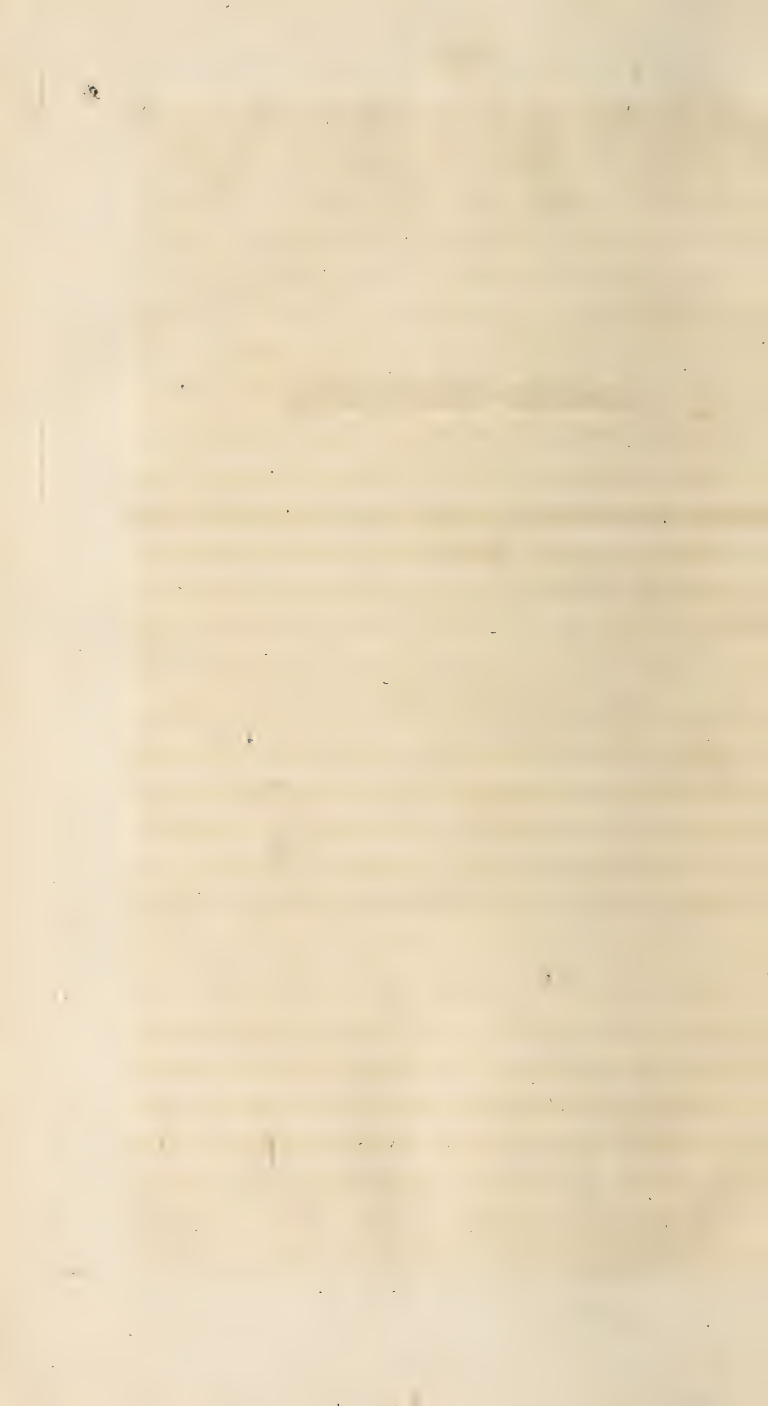
zurückerstatten müssen, wie wir ihn von ihr erhalten haben! Alles aber, was aus dem Geiste geboren, lebt in dieser ewigen Persönlichkeit des Geistes der Liebe unvergänglich fort. Sollen dann diese Edlen auch als besondere Individualitäten auf natürlichem Wege durch eine neue Geburt in das Licht der Welt zurückkehren, — es wäre ein Glaube, den ich Niemandem, wenn er ihn zum Troste bedarf, rauben möchte, obgleich ich ihn nicht theilen kann, weil er dem Begriffe des Individuums, das zwischen Geburt und Tod seine Vollendung erreichen muß, widerspräche; am allerwenigsten sehe ich aber die Nothwendigkeit dieses Glaubens zur Beruhigung des Geistes ein. Ebenso kann es auch wohl nur für ein der Frage ausweichender Witz angesehen werden, wenn Rosenkranz vom großen Weltcorrector als ein durchcorrigirter Druckbogen wieder von Neuem will in die Welt geschickt werden. Sonst hätte sich durch eine Hinterthür die gewöhnliche Ansicht der philosophischen unvermerkt wieder untergeschoben. Dies zu verhindern, haben wir jetzt auf die Einwände, die gegen unsere Fassung beider Lehren erhoben werden könnten, einzugehen: mit andern Worten, einen apologetischen Theil zum Beschluß hinzuzufügen.

Zwölfte Vorlesung.

Apologie der aufgestellten Lehre von der Persönlichkeit Gottes.

---

5. August.



Meine Herren!

Es kann nicht fehlen, daß die Art und Weise, wie wir die Persönlichkeit Gottes gefaßt, die vielfachsten Bedenklichkeiten und Einwände erregen wird; und wir wollen nicht abwarten, bis sie uns gemacht werden, sondern sie vorhersehen, um ihnen sogleich begegnen zu können. Nach Analogie eines menschlichen Leiters und Regierers auch die göttliche Leitung des Universums aufzufassen, liegt so nah, wir sind von Kindheit auf, und so zu sagen mit der Muttermilch, so sehr daran gewöhnt, daß es uns schwer wird, von dieser Auffassungsweise abzulassen. Näher betrachtet ist es aber ein unverzeihlicher Anthropomorphismus, der einerseits seinen Grund in der Faulheit des Denkens hat, die beim Überlieferten stehen bleibt, und was die Amme, die Mutter, oder auch der Katechismus uns lehrte, unbesehen hinnimmt. Ein anderer Grund dafür, daß dieser Anthropomorphismus so zu sagen unausrottbar in den Gemüthern der Menschen sich erhält, ist der Egoismus des Menschen, Alles nach seinem Maße zu messen, sich überall im Universum wiederzufinden, uud seine Denkungs- und Handlungsweise auf die Dinge zu übertragen. So gut wie die Kinder — und die poetische Ansicht in der Kindheit des Menschengeschlechts — allen leblosen Dingen menschliche Empfindungen und Thaten leihen, und den

Thieren wenigstens dergleichen noch jetzt von Erwachsenen zugeschrieben werden, wir also das, was unter uns ist, zu uns heraufziehen: so ziehen wir ebenso das, was über uns ist, in die Sphäre des uns Vertrauten und Bekannten herab. Mit Recht hat daher ein geistreicher Franzose gesagt, daß, wenn Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde gemacht hat, der Mensch es ihm heimgegeben habe.

Nach der von uns aufgestellten Lehre über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur wäre dies im Allgemeinen auch gar nichts Verwerfliches. Erwägen wir aber genauer die Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins über die Persönlichkeit Gottes, so möchten aus jenen anthropomorphistischen Vorurtheilen ungefähr folgende Einwürfe gegen unsere Fassung dieser Lehre vorgebracht werden. „Eine besondere, dem Universum gegenüberstehende Persönlichkeit Gottes mit einem außerweltlichen Bewußtsein desselben ist nöthig," sagt man, „dreier Punkte wegen, die man nicht ohne die schlimmsten Folgen für die Moralität fallen lassen darf, und ohne die es auch unmöglich wäre, die Welt für ein durch Vernunft geordnetes, harmonisches Ganze zu halten. Hat Gott nämlich kein persönliches Bewußtsein, so kann er erstens die Welt nicht nach einem vernünftigen Plane aus ewiger Güte geschaffen haben; sie ist dann bewußtlos aus dem Chaos hervorgegangen. Oder vielmehr sie ist selbst ewig; sie ist der einzige Gott, den wir annehmen können. Woher kommt zweitens die bewundernswürdige Ordnung, die wir noch fortwährend in der Welt bemerken? Dem Zufall können wir sie doch wohl nicht zuschreiben und verdanken? Wenn aber keine waltende Vorsicht der Welt bei ihrer Entstehung vorstand, wie kann

diese dann mit ordnender Weisheit erhalten werden?" In der That, alle Theologen stimmen darin überein, daß es dieselbe Thätigkeit Gottes sei, welche die Welt erschaffen habe, und welche sie auch erhalte; denn Erhalten ist nur fortgesetztes Schaffen. „Die Welt wäre also," fährt man fort, „der philosophischen Lehre zufolge, dennoch für ewige Zeiten dem blinden Ungefähr überlassen, da, wie vorhin kein gütiger Gott sie schuf, jetzt und für immer auch kein weiser Gott sie leiten und regieren könnte. Wo bleibt endlich drittens der Richter der Welt, wenn wir keinen allmächtigen, persönlichen Willen annehmen, der die Thaten der Individuen und Völker mit seinem Geiste der Gerechtigkeit beurtheile, jedem nach Verdienst Lohn und Strafe zuerkenne, und am jüngsten Tage komme, zu richten die Lebendigen und die Todten."

Diese Einwände sind so viel centnerschwere Anschuldigungen gegen die Philosophie, die damit des Atheismus, der Irreligiosität u. s. f. angeklagt wird. Ich will mich hier nicht auf metaphysische Argumente einlassen, daß ein Gott, der ein apartes, von der Welt unterschiedenes Bewußtsein hätte, gerade, als Bewußtsein, der Welt als seinem Objecte gegenüberstehen müßte, damit aber eben zu etwas ganz Beschränktem würde. Ich berufe mich für die metaphysische Unmöglichkeit einer solchen Annahme auf das in frühern Vorlesungen Gesagte: und könnte die Widerlegung jener Einwürfe durch die Wendung unternehmen, daß, steht eine metaphysische Unmöglichkeit einmal fest, dann daraus folgen möge, was da wolle, es dürfe nicht angetastet werden. Doch wäre es misliebig und stolz, nicht

auch jene moralischen und popularen Einwände zu berücksichtigen. Hier habe ich also zu zeigen, daß unsere Ansicht allein die der Gottheit würdige ist, und daß vielmehr die gewöhnliche Auffassungsweise, freilich ohne sich die mindeste Rechenschaft von ihren Behauptungen zu geben, den Begriff Gottes herabwürdigt, die Irreligiösität also auf jener Seite, nicht auf der unsrigen ist, indem dort das christliche Dogma durch oberflächliche Vorstellungen verdrängt wurde.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so würde ein individuelles Bewußtsein Gottes, das außer und vor der Welt existirt hätte, ja nichts Anderes bedeuten, als daß Gott, wie der Mensch bei seinem Handeln, sich in seinem Verstande einen subjectiven Zweck vorgesetzt hätte, um ihn nachher auszuführen. Eine solche Annahme schlösse nothwendig in sich, daß Gott sich über die Welt berathschlagt hätte, sei es, ob er sie überhaupt schaffen wollte, oder auch nur, wie er diesen Zweck realisiren wolle. Dazu gehört aber Zeit, wie die Arabische Secte der Medabberim ausdrücklich die zeitliche Schöpfung aus dem Grunde behauptete, weil Gott die Existenz und Nichtexistenz der Welt gegeneinander abgewogen, und zuletzt die Existenz der Nichtexistenz vorgezogen habe. Sieht man dann aber nicht ein, daß von dem Augenblick der beginnenden Berathschlagung bis zu dem Punkte des gefaßten Entschlusses Gott noch nicht wußte, was er thun sollte, die ewige Güte also nicht wußte, was gut sei, die Welt zu erschaffen oder nicht? Ferner, konnte Gott sie schaffen oder nicht, so müssen wir ihm die Willkür zuschreiben; und darin liegt, daß der Berathschlagende sich sowohl fürs Gute, als fürs Gegen-

theil entschließen konnte. Wenn er es aber konnte, wer steht uns denn dafür, daß Gott wirklich das Gute beschlossen habe? Da er nämlich in der Berathschlagung eine Zeit lang das Gute nicht kannte (denn nur darum berathschlagt man, um sich die richtige Einsicht zu verschaffen), so konnte es ihm auch nach gefaßtem Entschlusse verborgen geblieben sein, und er also aus Irrthum, oder — die Feder scheut sich, die Blasphemie niederzuschreiben — bösem Willen das Gute unterlassen haben.

Jedes gesunde Gemüth wird sich gegen dergleichen Folgerungen sträuben, und doch fließen sie nothwendig aus solcher Prämisse, daß Gott *bewußter Schöpfer* der Welt sei. Es ist und bleibt vielmehr ein Egoismus des Individuums, das Bewußtsein für das Höchste anzusehen. So viel erhellt also zunächst, daß Gott Alles, was er thut, mit Nothwendigkeit thut. Die Idee des Guten ist nicht etwas außerhalb Gottes Befindliches, auf das er, wie auf ein Urbild schauend, sich danach richtete oder nicht. Gott so einer äußern Richtschnur folgen lassen, hieße, wie Spinoza mit Recht bemerkt, Gott dem Schicksal unterwerfen. Die Idee des Guten ist vielmehr das innerste Wesen Gottes selbst, Gott somit nichts Anderes als die ewige *Güte*; und Alles, was aus derselben fließt, fließt mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes. Gott kann also nicht anders handeln, als er handelt, weil er nothwendig das Beste thun muß. Die Willkür schließen wir hiermit allerdings aus dem göttlichen Wesen aus, aber nicht die wahre Freiheit. Denn frei ist, was aus den innern Gesetzen seines Wesens handelt. Da nun diese Gesetze der göttlichen Natur

unabänderlich sind, so fließt mit unabänderlicher Nothwendigkeit immer Dasselbige aus Gottes freiem Wesen.

Darin liegt der Begriff einer ewigen Schöpfung. Weil Gott und sein Thun unveränderlich sind, so hat er nicht einmal angefangen zu handeln; sondern was heute und morgen aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fließt, das floß immer daraus.

> Gott schafft die Welt annoch. Kommt Dir dies fremde für,
> So wiss', es ist bei ihm kein Vor noch Nach, wie hier.

Die Natur Gottes würde sich wesentlich verändern, wenn er einmal angefangen hätte, Schöpfer zu sein, vorher aber eine unendliche Zeit geruht hätte. Dann wäre allerdings Schöpfer-Sein etwas Zufälliges in ihm; und man sieht nicht ein, warum diese Qualität Gottes nicht noch viele tausend Jahre länger geruht habe, oder auch viele tausend Jahre früher eingetreten sei. Da die Welt aber einmal der ewigen Vernunft Gottes entquollen ist, so ist sie ihr immer entquollen; und es liegt in der Natur Gottes, sich stets in einer Welt verwirklicht zu haben, ohne daß je ein Anfang dieser Thätigkeit angenommen werden könnte. Dies, was hier auf theologischem Grund und Boden aus der Natur Gottes folgt, hatte sich uns schon in unsern metaphysischen Untersuchungen aus der Natur des Allgemeinen und der Zeit ergeben, und findet nun so im Gesagten nur noch eine letzte Bewährung und Bestätigung.

Das alte Testament (wiewohl wir dies für kein neues Argument ansehen können) ist auch der Lehre von der ewigen Schöpfung, die schon Origines in demselben erkennen wollte,

gar

gar nicht ungünstig. Denn abgesehen davon, daß viele Theologen die Mosaische Schöpfungslehre nur von einer Umbildung der Welt verstehen, wodurch sie fähig wurde, das Menschengeschlecht zu tragen, so ist implicite in den ersten Worten dieser Erzählung die ewige Schöpfung enthalten. Wenn Gott nämlich am Anfang Himmel und Erde schuf, so war noch keine Zeit vergangen, ehe Himmel und Erde waren, diese also ursprünglich vorhanden. Wollte man aber mit Augustin behaupten, daß die Zeit erst mit der Schöpfung Himmels und der Erde entstanden sei: so würde die Continuität der Zeit, was wir als unmöglich zeigten, unterbrochen. Dann wäre ja auch die Ewigkeit vor der Zeit gewesen, und diese hätte erst nach jener begonnen; eine solche Ewigkeit vor der Zeit wäre aber selbst nur Zeit, und zwar in Form des Einen ihrer Momente, der Vergangenheit, wenn sie auch in Zukunft nach der Zeit wieder auftauchen wollte. Eine zeitliche Schöpfung heißt überhaupt eine Schöpfung in einem bestimmten Zeitmomente, setzt also die Existenz der Zeit, damit aber auch die Veränderungen in der Zeit, d. h. die erst zu schaffende Welt, schon voraus; denn eine leere Zeit giebt es nicht.

Die Vorstellung von einem Gott, der vor der Zeit einsam bei sich selbst gewesen und über sich selbst gebrütet habe, „in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit,“ fällt also in Nichts zusammen. Wir wollen nicht urgiren, daß schon Lessing „mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile verknüpfte, daß ihm angst und weh dabei wurde.“ Nur dies müssen wir bemerken, daß sie noch obenein ganz unchristlich

ist, indem uns das Christenthum eine ewige Zeugung des Sohnes lehrt. Wollte man nun sagen, daß die Zeugung des Sohnes von der Schöpfung der Welt verschieden sei, wie wir es ja früher selbst zugaben, und daher, wenn jene ewig, diese zeitlich sei: so ist dies in einem gewissen Sinne allerdings richtig. Das freilich würden wir nicht einräumen können, daß das Geisterreich, der Kreis der schaffenden Kräfte der Natur, als der Ort der Ideen oder der ewige Sohn Gottes, wiederum vor der sinnlichen Schöpfung existirt habe, weil dann gleicherweise die schaffenden Kräfte eine unendliche Zeit kraftlos und unschöpferisch gewesen wären. Aber die individuellen Gebilde der sinnlichen Welt sind allerdings zeitlich Entstandene, also auch bestimmt unterzugehen. Die Schöpfung ist mithin in ihren einzelnen Theilen eine zeitliche, in der allgemeinen Idee der Natur aber eine ewige. So widerspricht sich die ewige und die zeitliche Schöpfung durchaus nicht; sie sind nur Momente eines und desselbigen Ganzen, und jede Seite ohne die andere mangelhaft, so gut als Zeit und Ewigkeit nicht außereinander fielen.

Die ewige Schöpfung fließt auch schon mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe der Ewigkeit selbst, der in Gott zu seiner Vollendung gekommen ist. Wenn das Ewige nämlich das ist, dessen Begriff vollständig realisirt ist, oder dessen Realität seinem Begriffe entspricht: so ist das Universum die Realität, die dem ewigen Begriffe Gottes entspricht. Der Begriff jenseits seiner Realität ist eine eben solche Abstraction, als die Realität jenseits des Begriffs. Hieraus folgt also ebenso gut, daß Gott nicht als subjectiver Zweck vor seiner Realität, noch die Welt als Chaos,

ehe sie von dem göttlichen Verstande geordnet worden sei, existirt habe. Wollte man, um diesen Widersprüchen zu entgehen, behaupten, daß allerdings Gottes Entschluß nicht Zeit brauchte, um sich zu realisiren, also in seinem Entstehen als Wort sogleich die Sache schuf, und ebenso den Stoff der Sache nicht vorfand, sondern aus sich nahm: so würden wir diese annähernden Concessionen zwar acceptiren, gegen der Begriff eines besondern Willensentschlusses als solchen, auch ohne Zeitverlust, aber immer noch protestiren müssen. Denn der Entschluß setzt einen Nicht-Entschluß, und einen Zeitmoment, wo er überhaupt entstanden ist, voraus; was wir durchaus nicht das Recht haben, auf Gott zu übertragen. Gott hat also die Welt, um mit Augustin zu sprechen, ohne besonderen Willensentschluß (sine intelligentia) geschaffen; und denen, die diese Leseart zu kühn vorkam, und sine indigentia lasen, können wir erwidern, daß dies dasselbe ist. Denn jeder einmal in der Zeit entstandene Entschluß eines intelligenten Wesens setzt einen Mangel voraus, durch welchen getrieben es handelt, um ihn aufzuheben.

Wie sollen wir uns nun aber schließlich die ewige Schöpfung denken? Die Materie, weil sie ewig mit einer formbildenden Thätigkeit begabt ist, ist nie ein Chaos gewesen; sondern das Reich der Formen — als die verschiedenen Momente der schöpferischen Thätigkeit Gottes — hat stets in ihr gewirkt. Diese zeugenden Kräfte der Natur bilden selbst das innere, an sich seiende Wesen derselben, welches also in der Materie ewig zur Darstellung gekommen ist. Es ist also nicht zu fürchten, daß der Himmel

und die Natur je aufhören werden, sagt Aristoteles sehr gut; sondern es war immer Dasselbige, denn sonst wäre die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit. Gott nämlich als das abstracte Reich der Kräfte vor ihrer Wirksamkeit fassen, hieße, Gott zu einer bloßen Möglichkeit machen, zu einem Bewußtsein, das seinen Zweck noch nicht verwirklicht hätte. Ein Bewußtsein, was seinen Gegenstand sich erst gemäß machen will, hätte aber einen ungeordneten Stoff vor sich, den es erst bildete. So würde die Ordnung des Universums aus der Unordnung hervorgehen, was Aristoteles mit Recht für absurd hält: nicht einmal zu gedenken, daß, wenn das Chaos von Gottes Bewußtsein unabhängig wäre, es auch zweifelhaft bliebe, ob der göttliche Verstand es bewältigen könne.

Die an sich seiende Idee, welche sich in dem Universum manifestirt, ist also ewig in demselben gegenwärtig gewesen, und nichts Anderes, als jene Ordnung selber, die wir in demselben antreffen. Diese Möglichkeit, welche ihre Wirklichkeit an sich selbst trägt, dieser Begriff, der ewig realisirt ist, dieses Wesen, welches seine Existenz nothwendig in sich schließt, das ist der Charakter des göttlichen Wesens selbst; und indem wir Gott so auffassen, haben wir das ausgesprochen, was man sonst den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes nannte. Aus ihm fließt nothwendig die ewige Schöpfung. Denn wenn Gott, wie Anselm von Canterbury in diesem Beweise voraussetzte, die ewige Vollkommenheit ist: so liegt darin, daß ihr die Seite der Realität nicht fehlen könne, Gott sonach nie blos an sich seiende, sondern stets verwirklichte Idee gewesen ist; denn eine Vollkommenheit ohne Realität wäre eben etwas sehr

Unvollkommenes. Gott und Welt sind also Correlata, die sich gegenseitig voraussetzen, und deren eins ohne das andere undenkbar ist. Gott ist der ewige Begriff der Welt, und die Welt die ewige Realität Gottes.

Nur das Menschengeschlecht macht eine Ausnahme; es hat weder die stets sich gleichbleibende unanfängliche Dauer der allgemeinen Naturgestalten für sich in Anspruch zu nehmen, noch ist es bei seiner Entstehung seinem Begriffe vollkommen angemessen aus der ewigen Vernunft hervorgegangen. Dennoch ist es die höchste Blüthe der Schöpfung, und Gott erst in ihm vollkommen ausgebildet und persönlich geworden. Hier tritt nun die bedeutendste Anklage gegen unsere Auffassungsweise ein. Denn da das Menschengeschlecht sich erst in der Zeit entwickelt hat, so würde hiermit die göttliche Persönlichkeit auch eine gewordene, entstandene sein. Um diesem Einwand zu begegnen, brauchen wir aber nur an das zu erinnern, was wir in der Lehre von der Menschwerdung Gottes, und in der von der ewigen Persönlichkeit des Geistes, so wie früher im Allgemeinen über den Begriff des Geistes gesagt haben. Wir sahen nämlich, daß die Natur des Geistes überhaupt, folglich auch des unendlichen, darin besteht, die aus ihm entwickelten Unterschiede aus ihrem Außereinander wieder zur Einheit und Idealität zurückzurufen. Zu diesem Ziele muß er sich durch eigene Thätigkeit hin bewegen; denn nur so ist er Geist. Der Weg zu dieser vollendeten Idealität ist aber, daß der Geist zunächst das Nebeneinander der Unterschiede so aufhebe, daß sie wenigstens nach einander in ihm erscheinen, — eine Idealität, die indessen noch mit Außereinan-

der behaftet ist. Dies ist nun die Bestimmung der Zeit, deren Bewußtsein mit dem Menschengeiste eintritt. Im menschlichen Bewußtsein hat sich also der Geist als die Abstraction der ideellen Einheit, im Gegensatze zum reellen Außereinander der Natur, welches ebenso eine Abstraction ist, erfaßt; und zu diesem Gegensatze von Natur und Ich, Raum und Zeit, muß es kommen, damit der Geist in der Geschichte ihn mit Bewußtsein auflösen könne, und so in seiner absoluten Verwirklichung die ganze Fülle seiner Bestimmungen auslege. Das an sich seiende Wesen des Universums, welches in den ganzen Inhalt der Natur nur bewußtlos ergossen ist, welches im Ich des Menschen für sich, aber getrennt von seinem Inhalte zum Bewußtsein kommt, soll nun in der Ausbildung des Menschengeschlechts zur an und für sich seienden Existenz gelangen. Gott, der nicht Ein Moment dieses Processes, sondern die Totalität seiner Bewegung ist, ist weder nur das Ansich der Natur, noch blos die an sich seiende Grundlage des menschlichen Geistes, welche im paradiesischen Zustande als eine der Zeit nach erste und ursprüngliche Vollkommenheit desselben ausgesprochen worden. Gott ist die Identität der Natur und der Geschichte: das letzte Ziel der Entwickelung des Menschengeistes, somit die vollkommene Unterwerfung der Natur unter die Gewalt des Geistes, und das Sichwissen des ewigen Wesens des Geistes in jedem Einzelnen, das ebenso in den Gebilden der Natur und den Gestaltungen der Weltgeschichte sich uranfänglich regte, und in diesen letztern in immer deutlichern Umrissen hervortrat.

Gott ist also das in diesen Gegensätzen der ewigen

Ruhe der Natur und der ewigen Bewegung des Geistes sich selbst erhaltende und gleichbleibende Wesen, das, nachdem es sich im endlichen Bewußtsein (und sonst wäre es nicht selber das unendliche Wesen) gegenständlich gemacht hat, in ihm sich selbst wiederfindet. Die Endlichkeit ist ein nothwendiges Moment und Durchgangspunkt Gottes; die Zeit gehört also zur Weise seiner Erscheinung, so gut als der Raum. Wie wir Gott aber darum nicht als eine Form der Ausdehnung fassen dürfen, obgleich er in der Natur sich in den unendlichen Raum ergossen hat, sondern vielmehr als die bleibende einheitliche Idee in diesem Außereinander: ebenso zersplittert ihn die Succession der Zeiten nicht, sondern er bleibt auch unter dieser Form die mit sich identische untheilbare Ordnung der Begebenheiten; seine Ewigkeit ist also dadurch nicht getrübt, daß seine Persönlichkeit sich als eine im menschlichen Bewußtsein zeitlich gewordene erweist. Denn um wirklich zu sein, muß sie aus dem Ansichsein ins Fürsichsein übertreten; dazu bedarf es nun eben der zeitlichen Entwickelung. Ist dies Bewußtsein indessen einmal im Menschengeiste erwacht, so zeigt sich diese ewige Persönlichkeit auch als das ursprünglich Erste, das aus jeder Gestalt der Natur und Geschichte für den Kundigen in kenntlichen Zügen schon herausblickte, und die zeitliche Form des Bewußtseins auch in der Zeit erringen mußte, aber, wenn sie errungen, zugleich die Zeit als Zeit tilgt. Das Bewußtwerden der ewigen Persönlichkeit im Menschengeiste ist auf diese Weise zu einer bloßen Form herabgesetzt, die mitten in ihrer Veränderlichkeit die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens beherbergt.

In ähnlicher Weise werden wir nun dem zweiten Einwand begegnen können, daß, wenn keine außerweltliche Persönlichkeit die Welt mit Weisheit fortwährend regiert und leitet, der Zufall der Herr der Welt bleibe, und die vollkommenste Schönheit, Ordnung und Harmonie sich nicht erhalten könne. Wenn Gott aber nur die ewige Vernunft ist, die im natürlichen und sittlichen Universum sich stets verwirklicht und verwirklicht hat: so hat er Beiden ja von Anfang an sein ganzes Wesen mitgetheilt. Daß der Wille Gottes die Natur regiert, da die Natur aus sich selbst und durch sich selbst zu handeln scheint, kann also keinen anderen Sinn haben, als daß die Gesetze der Natur die Harmonie derselben stets hervorbringen und erhalten. Den Willen Gottes, als absolut identisch mit dem Gewollten, zufolge des oben von uns angedeuteten ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, bilden eben die Gesetze der Natur selbst, die in ihren Erscheinungen einen vollkommenen Ausdruck ihrer selbst erlangen. Die Gesetze sind in der Idee der Natur Eine zusammenhangende selbstische Einheit, die aber nur die an sich seiende Persönlichkeit Gottes genannt werden kann, da die Natur überhaupt es nicht zum Bewußtsein bringt. Ist die Harmonie des Universums nicht auf viel unerschütterlichere Grundpfeiler erbaut, wenn die Regel und Richtschnur der Natur das ihr inwohnende Göttliche ist, als wenn ein bewußter äußerlicher Wille, dem die Welt draussen gegenüberstände, dieselbe leitete, da dem Bewußtsein das Object auch entschlüpfen kann? Göthe sagt daher mit Recht:

Was wär' ein Gott, der nur von Außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen;
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Sind nun die schaffenden Kräfte des Universums selber das Geisterreich, das Reich der Gesetze, welches die Welt regiert: so ist die göttliche Weisheit dem Universum immanent, wogegen ein Geisterreich mit einem Herrn jenseits der Sterne, im Himmel, überm Sternenzelt eine leere Abstraction wäre, die keine Realität hätte.

Ebenso verhält es sich mit der Erhaltung des geistigen Universums, mit der Leitung und Führung des Menschengeschlechts, die man gewöhnlich Vorsehung nennt. Wie ist diese Vorsehung und Vorhersehung möglich, fragt man, wenn nicht ein Wesen mit persönlichem Bewußtsein die ganze Kette der Weltbegebenheiten vorher geordnet hat, die sich nun in der Zeit durch den fortgesetzten Willen Gottes auch dem gemäß wie aus einem Samenkorn entwickeln, oder vielmehr wie ein Faden vom Knäuel an der Spindel ablaufen. Eine solche Fassung der Vorsehung wäre wieder Gottes ganz unwürdig. Denn Alles, was in das klare Bewußtsein Gottes getreten wäre, müßte auch unmittelbar dadurch schon wirklich sein. Der Plan und Riß der Weltgeschichte im Verstande Gottes wäre die ganze Weltgeschichte selbst, — oder Gott hat nicht die Kraft, seinen Gedanken, so wie er sie denkt, unmittelbar Dasein zu geben, sondern bedarf langer Zeit, ehe er nach und nach alle seine Gedanken realisirt.

Da dies unmöglich ist, so ist die richtige Fassung der Vorsehung die, daß wir sagen, auch der Geist, so gut wie die Natur, hat ewige Gesetze, — die Bestimmungen der allgemeinen Vernunft, die sowohl in jedem einzelnen Individuum, als im ganzen Menschengeschlechte leben. Diese allgemeine Vernunft leitet, wie Guizot einmal kurz nach der Juli-Revolution auf der Französischen Tribüne sagte, die öffentlichen Angelegenheiten, die theuersten Interessen der Menschheit, sichern und unfehlbaren Schrittes. Hat Gott Alles vorherbestimmt (und dann kann die Mikrologie keine Grenze des unbestimmt Gelassenen auffinden), so sind die Menschen nur Maschinen in dem Puppenspiele, das die göttliche Allmacht aufführt. Ist aber nur das Ziel, und zwar zunächst als ein bewußtloses, durch das eigene innere Wesen der ganzen Menschheit vorherbestimmt, weil es eben nur die Darstellung der allgemeinen Vernunft in der Wirklichkeit sein darf: so fließen alle Thaten des Menschen mit Willkür aus dem freien Entschlusse seiner Brust, Wesentliches sowohl als Unwesentliches, — das, was er im Geist und kraft dieser allgemeinen Vernunft vollbringt, und das, wobei er nur sinnliche, selbstsüchtige Interessen und Leidenschaften befriedigte. Bei diesen aber wirkte ein äußerer Antrieb und Reiz; sie sind also, obgleich willkürlich, unfrei, und der Mensch mithin in ihrem Vollbringen ein Sklav. Folgte der Mensch dagegen der innern Stimme der allgemeinen Vernunft (und da sie sein Wesen ausmacht, so hat es keine Noth, daß sie sich nicht, in wem es auch sei, manifestire), so ist er frei, weil er nach den nothwendigen Gesetzen seiner eigenen Natur handelt: doch auch willkürlich,

weil er dies ebensowohl unterlassen konnte. So wird durch die freiesten Thaten der Menschen der Gang der Vorsehung am meisten gefördert und das Nothwendige stets ausgeführt.

Die Weltgeschichte kann also so wenig als die Natur dem Zufall überlassen bleiben, so sehr auch der Zufall als solcher in der Natur, in der Geschichte die Willkür des Menschen der allgemeinen Vernunft und ihren natürlichen und sittlichen Gesetzen entgegenzustehen scheinen. Nehmen wir aber ein persönliches Bewußtsein an, das die Natur und die Geschichte von Außen leite, dann herrscht eben über Beide die Willkür, welche den Lauf der Natur durch Wunder unterbricht, und die Geschichte a priori, aber beliebig feststellt. Die moralische Weltordnung sagt daher Fichte, ist selber das Göttliche, das wir in der Geschichte annehmen; und dieser Gott, das Gesetz der sittlichen Welt, ist derselbe als das Reich der natürlichen Gesetze, nur in anderer Form. Dieser Gott ist nicht mehr eine Abstraction, eine eingebildete phantastische Persönlichkeit, sondern die ewige im Menschengeschlecht zum Bewußtsein kommende, und so auch mit Bewußtsein als wirkliche Vorsehung die Menschheit aus der Geschichte herausleitende, und das Weltgericht und das Ende aller Dinge bereitende Persönlichkeit.

Diese Fassung der Erhaltung der Welt können wir die höhere Bedeutung des kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes nennen, während unsere Schöpfungslehre auf dem ontologischen beruhte. Das Höhere dieser Bedeutung liegt aber darin, daß, gleichwie wir beim ontologischen Beweise nicht, wie gewöhnlich, vom voraus-

gesetzten Begriffe eines allervollkommensten Wesens ausgingen, wir hier nicht die zufälligen Dinge zu Grunde legen, um von ihnen auf ein nothwendiges Wesen zu schließen. Die sich realisirende allgemeine Vernunft ist vielmehr der Ausgangspunkt unserer Betrachtungen gewesen; und da diese Vernunft der Sache als das allein Wirkliche erkannt werden muß, so folgt, daß sie das Ansich der Natur und des Geistes ist, aus dem deren Gestaltungen mit Nothwendigkeit hervorgehen, weil sie eben darin schon uranfänglich angelegt sind. Die in den scheinbar zufälligen Ereignissen der Natur und der Geschichte sich von selbst und durch eigene Kraft erhaltende Vernunft der Sache ist die göttliche Vorsehung selbst, welche in jedem Augenblicke sich in diesem Schein der Zufälligkeit und Willkür offenbart, sich als Gegenstand hervorbringt, also, wie es die Theologen richtig sagen, nur eine fortgesetzte Schöpfung ist.

Der dritte Gesichtspunkt, den wir vorhin angaben, erledigt sich hiermit eigentlich von selbst, theils aus dem, was wir heute, theils aus dem, was wir in unserer letzten Zusammenkunft entwickelten. Denn haben wir die Güte der göttlichen Idee darin gesehen, daß sie im Universum sich zu einem bewußtlosen Reiche von Gesetzen machte, liegt ihre Weisheit darin, daß die ewige Natur der Sache selbst das Weise ist, das, wie Heraklit sagt, uns durch Alles führen wird, oder, wie Christus lehrt, der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leiten wird, bis an der Welt Ende: so ist damit auch die Gerechtigkeit Gottes aufgezeigt. Da nämlich nur die Natur der Sache das ewig sich Erhaltende und Durchsetzende ist, so ist das Ziel der Wege

Gottes, die allgemeine Vernunft als die Siegerinn aus dem Kampfe der Weltgeschichte hervorgehen zu lassen; so daß Alles, was an Völkern und Individuen dieser ewigen Idee nicht entspricht, ins Gericht gehen muß. Die Gerechtigkeit der ewigen Idee besteht somit darin, daß das Zufällige, Besondere, Willkürliche, Sündliche, welches an sich selbst das Negative ist, auch in der Erscheinung als solches gesetzt sei, und untergehe. So sind die moralischen Forderungen von einer ewigen Gerechtigkeit, wonach Jedem seine Thaten vergolten werden, befriedigt. Aber auch das ist nicht willkürliche Veranstaltung Gottes, sondern ebenso nur ein Ausfluß aus der Natur der Sache. Indem die ewige Gerechtigkeit also das Weltliche stets an der Welt zertrümmert, so währt der jüngste Tag ewig, da ja auch in der Durchsetzung der allgemeinen Vernunft als aller Wirklichkeit, alle Dinge, d. h. Alles, was an ihnen substantiell ist, immer wiedergebracht werden:

> Schau, diese Welt vergeht. Was? Sie vergeht auch nicht.
> Es ist nur Finsterniß, was Gott an ihr zerbricht.

Mußten wir dann bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt noch eine Bewußtlosigkeit der göttlichen Idee zugeben, indem sie nur unvollständige Momente in der Entwickelung des göttlichen Lebens sind: so ist diese Bewußtlosigkeit eben damit aufgehoben, daß am Ziele der Weltgeschichte die allgemeine Vernunft ins Bewußtsein der Menschen als das Wesen derselben constituirend tritt, und die Geschichte nun aus dem Gedanken fortgeführt und abgeschlossen wird. Dieses Ziel und Gericht der Geschichte ist aber wieder

fälschlich als ein bloßes Ende angesehen worden. Denn die Verwirklichung, die Gegenständlichkeit, das Bewußtwerden, und wie man es sonst noch nennen möchte, der allgemeinen Vernunft ist nicht blos am Ende, sondern auf jedem Stadium, in jedem Momente der Geschichte vorhanden. Jede Stufe ist ein nothwendiges Glied in dem Entwickelungs-Processe der absoluten Idee, in einer jeden kommt sich also Ein Moment der Idee zum Bewußtsein, und damit die Idee überhaupt auf diesem Standpunkt und an dieser Stelle ihrer Realität; nur ist die letzte Gestalt dann allerdings die vollendete Zusammenfassung dieses Bewußtseins, während jede frühere durch die folgende ins Gericht geführt wird. Ist Gott der Endzweck aller Creatur, und die Verherrlichung Gottes das Ziel der Geschichte: so ist dieser Zweck aber überall erreicht, das Ende aller Dinge daher auch am Anfang und in der Mitte da; denn Alles ist eine Manifestation Gottes.

So schließt der Anfang und das Ende sich in Eins zusammen; und Schöpfung und jüngstes Gericht sind identisch. Denn in der Erhaltung der Welt, die ewig dauert, wird sie jeden Augenblick neu geschaffen, und damit jeden Augenblick das Nichtige an ihr zerbrochen, ohne daß ihre Göttlichkeit erhöht werde, sondern so, daß nur das Bewußtsein um diese Göttlichkeit, und somit die Göttlichkeit des Menschen selbst immer schärfer hervortritt. Das der Ewigkeit zukommende Zusammenfassen von Vergangenheit und Zukunft in den Moment der absoluten Gegenwart hat also hier seine inhaltsvolle Bewährung gefunden; die Erhaltung des Universums durch die absolute Vernunft

ist eben die ewige Gegenwart derselben in ihm, und gestaltet sich als Schöpfung und Gericht nur im menschlichen Bewußtsein zu einem Vor und Nach.

Auf diese Weise haben wir mit diesem dritten Gesichtspunkte den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes erreicht. Denn wenn Gott das Ende aller Dinge ist, das aber schon als Anfang vorhanden war: so ist er der Zweck, der als subjectiver Zweck die Thätigkeit ist, sich in die Objectivität überzusetzen, um als ausgeführter Zweck zu erscheinen. Doch ist der subjective Zweck nicht im Sinne einer äußern Zweckmäßigkeit zu nehmen, wonach das Bewußtsein des unausgeführten Zwecks im Verstande Gottes gewesen wäre, bevor er in einer ungeordneten Materie, als einem chaotischen Objecte, seinen Bestimmungen Dasein verschaffte. Das haben wir schon bei den zwei obigen Gesichtspunkten als unstatthaft von der Hand gewiesen. Sondern Gott, als subjectiver, noch nicht realisirter Zweck, ist eben das an sich seiende Wesen der Welt, welches gleich Anfangs vorhanden war, und eben durch seine Objectivirung im Geiste des Menschengeschlechts nur die Form des Ansichseins zur an und für sich seienden Existenz erhob. Gott ist, wie die Schrift sagt, das Alpha und das Omega; als innere Zweckmäßigkeit ist er also die Seele des Universums, die im organischen Leibe desselben schon ursprünglich sich bewegte, und deren Thätigkeit nur das erhält, was schon vorhanden ist, indem sie dasselbe zum vollkommenen Bewußtsein ausbildet. So ist Gott die absolute Persönlichkeit des Universums, welche am Ziel der Weltgeschichte zum Bewußtsein des Menschen kommt,

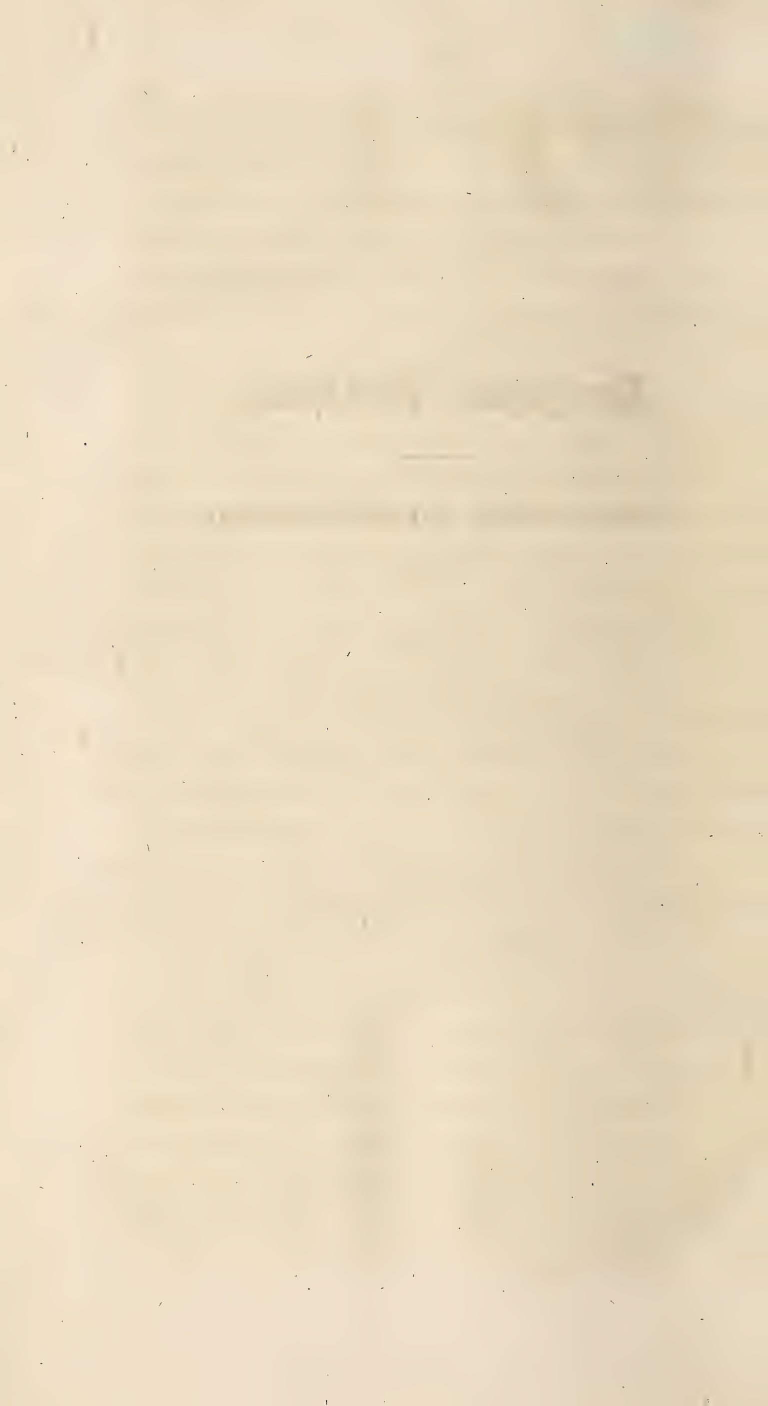
um dann in deren Ausgange sich als absolute That zu gestalten.

Da aber dies Bewußtwerden Gottes im Menschen, dies sich in Gott Wissen des Menschen das ewige Leben desselben ausmacht: so leitet uns dies auf die Rechtfertigung der zweiten von uns aufgestellten Lehre, die wir in unserer Schluß-Vorlesung vornehmen wollen.

Dreizehnte Vorlesung.

Apologie unserer Unsterblichkeitslehre.

12. August.



Meine Herren!

Fassen wir die Gründe zusammen, welche gegen unsere Lehre vom ewigen Leben des Menschen vorgebracht werden, so lassen sie sich auf folgende Hauptpunkte zurückführen. „Erstens wenn nach dem Tode keine Belohnung für die Thaten, die wir hier auf Erden vollbracht haben, eintritt, dann fehlt," sagt man, „Glückseligkeit des Menschen und ein letzter Zweck seines Daseins; das irdische Leben ist nur Weg zu diesem Ziele, und der Mensch wäre dann unglücklicher, als das Thier, weil er einsieht, sein Ziel nicht erreichen zu können, während das Thier in jedem Augenblicke seines Daseins das Ziel desselben erreicht hat. Ferner ist die Tugend ohne den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode unmöglich. Denn wer würde z. B. um der Tugend willen dem Tode entgegengehen, also tapfer sein, wenn ihn gänzliche Vernichtung träfe? wie denn der heilige Thomas von Aquino behauptete: Wenn wir nicht die Auferstehung des Fleisches erwarteten, so müßten wir eher jedes Verbrechen begehen, als sterben. Endlich ist auch die Gerechtigkeit Gottes unverträglich mit der philosophischen Fassung der Unsterblichkeit, weil in diesem Leben die Guten oft leiden, und die Bösen oft glücklich sind, und dieser Misklang nur in einem andern Leben ausgeglichen werden kann."

Die Aufgabe unserer heutigen Betrachtungen ist nun, zu zeigen, wie für diese drei Punkte eben im Gegentheil das gewöhnliche Bewußtsein in die Fehler verfällt, welche es der speculativen Ansicht vorwirft, und daß diese allein im Stande ist, jene Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen, welche allerdings in der Unsterblichkeitslehre angetroffen werden.

Was den ersten Punkt betrifft, daß der Mensch keinen Endzweck habe, wenn sein individuelles Dasein nicht ins Unendliche fortdauere: so ist schon öfter von uns darauf aufmerksam gemacht worden, daß gerade dieser unendliche Progreß die Erreichung des Ziels abschneidet. „In dieser Spanne der Zeit," heißt es, „erreichen wir unsere Bestimmung nicht;" wir müßten also über diese Zeitlichkeit hinausgehen, und uns ein anderes Leben, ein anderes Ziel unserer Wirksamkeit, auf einem andern Planeten, unter einer andern Sonne erträumen. Aber wäre dort das Ziel erreicht, so brauchten wir dann keines weitern Lebens; damit also die Fortdauer der Seele gesichert bleibe, muß auch daselbst das Ziel noch nicht erreicht sein, und nach einem zweiten Tode ein drittes Leben begonnen werden, und so fort ins Unendliche. Sind wir dann aber dem Ziele näher? Ich behaupte, um keinen Schritt. Denn es ist gleichgültig, wie weit wir auf einem unendlich langen Wege fortgerückt sind; wir bleiben dem Ziele immer unendlich fern. Setzen wir also z. B. als den Endzweck unseres Daseins die Erkenntniß aller jener Sphären und Welten, die am Himmel leuchten, und als Mittel zu demselben das Durchwandern aller: so liegt eine Unendlichkeit des Raums vor uns, die also auch nur in einer unendlichen Zeit, d. h. niemals,

durchmessen werden kann. Es ist aber widersinnig, für die Erreichung eines Ziels ein Mittel zu erdenken, das diese Erreichung für immer unmöglich macht.

Nach unserer Fassung allein ist der Endzweck des Lebens erreichbar, denn wir setzen ihn im Leben selbst; und wenn zu seinem Ziele zu gelangen Glückseligkeit heißt, so verleiht unsere Ansicht auch allein die wahre Glückseligkeit. Freilich halten wir die Glückseligkeit nicht für eine todte Ruhe, für einen blos passiven Genuß, der auf Mühe und Arbeit folgt; sondern die Glückseligkeit ist, nach Aristoteles' richtiger Definition, eine Thätigkeit, die ihren Zweck in sich selber hat, — eine Entelechie. Denn fiele der Zweck außerhalb der Thätigkeit, als eines bloßen Mittels: so wäre derselbe nicht der Realität des Lebens immanent, sondern eine daseinlose Vorstellung und ein blos subjectives Ideal, damit aber die Ewigkeit nicht die Bestimmung des Menschen, da in ihr der Begriff und die Realität einander entsprechen sollen.

Wenn schon die Thiere und alle Gebilde der Natur den Zweck ihres Daseins unmittelbar in sich selber tragen, so darf der Mensch, der Liebling Gottes, nicht zurückstehen. „Sind aber," wirft man ein, „die Beschäftigungen der Menschen in diesem Leben ungleich, wie können sie dann alle denselben Zweck erreichen?" Diesem Einwand entgegnet schon Pomponatius sehr gut: „Wie Gott dem einzelnen Gliede im Individuum das ihm und dem Universum Beste gegeben hat, so müssen wir es auch vom ganzen Menschengeschlechte annehmen. Es ist ein Körper, dessen Glieder verschiedene Pflichten haben, in gewissen Punkten aber sämmtlich übereinstimmen; sonst gehörten sie nicht zu Einem

Ganzen. Ohne jene Ungleichheit würde das Menschengeschlecht untergehen; und aus dieser abgemessenen Unterschiedenheit (commensurata diversitas) entspringt Vollendetes, Schönes und Angenehmes. Die Menschen haben entweder speculativen, oder praktischen, oder mechanischen Verstand. Am speculativen Verstande und an mechanischen Geschicklichkeiten haben zwar alle Menschen bis auf einen gewissen Grad Theil; aber in ihnen es zur Vollendung zu bringen, ist nur die Bestimmung Weniger. Dagegen an dem sittlichen Verstande vollkommen Theil zu haben, ist die allgemeine Bestimmung des Menschengeschlechts; und nur vermittelst desselben ist der Mensch absolut gut, vermittelst der andern blos beziehungsweise. Ein guter Mensch soll Jeder sein, nicht aber Jeder ein guter Philosoph. Dennoch ist der speculative Verstand der reinste, und göttlichste, enthält also auch nach Aristoteles die unentreißbarste Glückseligkeit; und ohne der gemeinsame Zweck des Menschengeschlechts zu sein, ist er doch der höchste. Wie nun nur Ein Punkt der Erde der Mittelpunkt ist, so haben auch nicht alle Menschen diesen letzten Zweck in sich, der nur Einem Theile des Menschengeschlechts zukommt. Es genügt aber, um glückselig zu sein, daß Jeder, außer dem gemeinsamen Ziel der moralischen Güte, seinen besonderen Zweck erfüllt."

So wenig als wir also einen Stein beklagen werden, daß er nur ein Stein, und keine Pflanze ist, — eine Pflanze, daß sie kein Thier u. s. f., ebensowenig dürfen wir annehmen, daß die einzelnen Menschen ihre Bestimmung nicht erreichen, weil sie eine so verschiedene Arbeit im Weinberge des Herrn verrichten. Ja, beim Menschen wäre eine solche Klage um so unstatthafter, als bei den

unvernünftigen Wesen, da, ungeachtet der natürlichen Ungleichheit, welche die Individuen von ihrer Geburt an besitzen, die Freiheit Jedem den Weg gezeigt hat, diese Ungunst der Natur wenigstens theilweise aufzuheben, und sich durch eigenen Fleiß und eigene Thätigkeit höher zu schwingen. Jeder wählt mit Freiheit seinen Stand, nimmt also vermittelst seines Willens die Sphäre ein, welche seiner Individualität am meisten zusagt. Des Menschen Wille, pflegen wir daher auch zu sagen, ist sein Himmelreich. Der Stolz der niedern Stände, die sich besonders nur durch mechanische Fertigkeiten auszeichnen, muß daher nicht sein, den höhern, die durch wissenschaftliche Ausbildung der Intelligenz sich zu ihrem Berufe befähigt haben, nachzustreben, sondern vielmehr ihr Ziel in sich selbst immer mehr zu vervollkommnen: und also nicht nach einer Unendlichkeit zu streben, die außer ihnen liegt, sondern eine Vollendung zu erlangen, die sie innerhalb ihrer finden.

Auf jeder Stufe des natürlichen und geistigen Seins zeigt sich also der Abglanz der göttlichen Idee, und einer jeden theilt sie sich ganz mit, wenn auch jede einen verschiedenen Grad der Dignität einnimmt. Und wollte Gott nun einem mechanischen Künstler im andern Leben, zur Belohnung seiner moralischen Güte, speculative Erkenntniß gewähren: so würde derselbe, da er der Voraussetzung gemäß seine Individualität behalten soll, diesen Lohn gar nicht annehmen noch verstehen, indem er sonst ja auch schon in diesem Leben danach hätte trachten können; denn daß in jenem Leben die speculative Erkenntniß ohne Mühe errungen, und so zu sagen wie eine gebratene Taube den Gläubigen, wenn sie sonst danach lüstete, in den Mund

fliegen werde, wird man doch wohl nicht behaupten wollen. Mit richtigerem Sinne haben die Alten also angenommen, daß die Schatten ihre irdische Beschäftigung fortsetzen:

> Treue Liebe fand den treuen Gatten,
> Und der Wagenlenker seine Bahn.
> Linus' Spiel tönt die gewohnten Lieder;
> Seinen Freund erkennt Orestes wieder,
> Seine Pfeile Philoktet.

Hindert nun schon die Ungleichheit der Beschäftigung die Erreichung der Glückseligkeit keinesweges, so ist ohnehin der Standpunkt des sittlichen Handelns der, welcher allen Individuen gleiche Würde verleiht, weil er ihnen dasselbe Ziel steckt. Denn sittlich Handeln heißt nicht, Großes vollführen: noch hängt der Werth einer sittlichen Handlung davon ab, ob sie einen größeren oder minderen Beitrag zum Wohle der Menschheit und zur Erreichung ihres Endzwecks geliefert hat. Das Sittliche besteht in der Intensität der Thätigkeit, die dem jedesmaligen Endzwecke gemäß ist; wer also den Ort, den er einnimmt, würdig ausfüllt, ist sittlich, und um so sittlicher, je besser er ihn ausfüllt. Die Tugend ist somit, in welcher Sphäre sie auch ausgeübt werde, gleich; und es giebt in diesem Sinne, wie die Stoiker wollen, nur Eine Tugend.

„Die Rechtschaffenheit," sagt Fichte in dieser Rücksicht, „betrachtet die individuelle Person als existirend lediglich um einer gewissen Bestimmung willen. Das zeitliche Leben des Menschen soll ein unvergängliches und ewiges Resultat hinterlassen in der Geisterwelt; nur inwiefern er jene Bestimmung, die er für die seinige erkennt, erfüllet, mag er sich selber dulden und tragen. Er be-

trachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit, und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist der Zweck seines Daseins." An dem sittlichen Handeln bricht also allerdings die Göttlichkeit des einzelnen Individuums, wie Schelling behauptet, hervor; denn das Sittliche, als die dem Zwecke oder Begriffe des Individuums adäquate Thätigkeit desselben, ist an ihm das Ewige. Hier ist also für jeden Menschen, wie hoch und wie niedrig er auch stehe, die vollkommene Erreichung seiner Bestimmung, welcher Art sie auch sei, mithin die ewige Seligkeit vorhanden, ohne daß er auf eine zu warten brauche, die ihm ohne sein Zuthun dermaleinst auf wunderliche Weise gewährt werden soll.

Schon hieraus geht hervor, daß zweitens unsere Ansicht, weit entfernt, der Tugend hinderlich zu sein, sie vielmehr am meisten befördern wird. Denn wenn wir ein ewiges Leben wünschen (und das wird doch gewiß Jeder thun), so werden wir auch dafür sorgen müssen, daß unser irdisches Dasein ein bleibendes Resultat in der Geisterwelt hinterlasse, und so in sich selbst der Ewigkeit theilhaftig sei. Daß dies aber durch Tugend am besten geschehe, leuchtet von selbst ein. Denn da unser sittliches Handeln eben darin besteht, den Begriff und Zweck der Menschheit in unserer Individualität auszuprägen: so verleiht uns dasselbe die Ewigkeit, die eben in dieser Realisirung der Idee enthalten ist. Wir sehen uns an als eine bestimmte Weise der Offenbarung Gottes, innerhalb der Schranken dieser bestimmten Individualität; wir haben so Gott in uns aufgenommen, und sind also der Sünde und ihrem Tode entronnen. Nach unserer Ansicht ist daher die Tugend die

alleinige Quelle des ewigen Lebens, und hiermit Glückse-
ligkeit: die Sünde aber Unseligkeit, Tod und Vernichtung.

Doch wir müssen näher auf die Gründe eingehen, aus welchen die Unverträglichkeit unserer Lehre mit einem tugendhaften Lebenswandel hervorgehen soll, um die Ansichten unserer Gegner nicht von unsern Prämissen aus, was keine Kunst ist, zu widerlegen: sondern um an ihnen selbst das Widersprechende aufzuzeigen, und darzuthun, wie der Pfeil der Anklage auf sie selber zurückprallt.

„Wie viel Opfer," sagt man nun vor allen Dingen, „kostet nicht die Tugend! Wer würde sie willig bringen, hätte er nicht die Zuversicht, in einem andern Leben dafür belohnt zu werden?" Wir fragen hier, wodurch die Tugend denn zu einem so eigennützigen Handel vermocht werden könne, ob sie dann noch Tugend bleibe, und jene sogenannten Opfer wirkliche Opfer. Was sind das überhaupt für Opfer, mit denen sie prahlt? Und so reißt die Fluth der Fragen, mit denen wir unsere Gegner bestürmen könnten, gar nicht ab.

Entwickeln wir diese Fragen näher, so wird sich daran die ganze Schiefheit der bisherigen Auffassungsweise herausstellen. Wenn ich für einige Entbehrungen in diesem Leben eine ganze Unendlichkeit von Genüssen einhandeln kann, so habe ich bei der Tugend nur meinen Vortheil im Auge gehabt und einen sehr guten Kauf gemacht. Ich habe gar kein Opfer gebracht. Oder das Opfer, das ich brachte, ist mir zehnfach wiedererstattet; und ich brachte es nur, weil ich wußte, daß es mir mit Wucher wiedererstattet werden würde. Ist dann aber noch irgend ein Verdienst auf Seiten dieses sogenannten Tugendhaften vorhanden? „Es ist

denkbar," sagt Schiller, „daß ich meine eigene Glückseligkeit durch ein Opfer vermehre, das ich fremder Glückseligkeit bringe. Aber auch noch dann, wenn dieses Opfer mein Leben ist? Wie ist es möglich, daß wir den Tod für ein Mittel halten, die Summe unserer Genüsse zu vermehren? Wie kann das Aufhören meines Daseins sich mit der Bereicherung meines Wesens vertragen? Die Voraussetzung von einer Unsterblichkeit hebt diesen Widerspruch, — aber sie entstellt auch auf immer die hohe Grazie dieser Erscheinung. Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schließt die Liebe aus. Es muß eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt. Zwar ist es schon Veredlung einer menschlichen Seele, den gegenwärtigen Vortheil dem ewigen aufzuopfern; es ist die edelste Stufe des Egoismus. Aber Egoismus und Liebe scheiden die Menschheit in zwei höchst unähnliche Geschlechter, deren Grenzen nie in einander fließen. Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber, Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen. Liebe schenkt, Egoismus leiht: einerlei vor dem Throne der richtenden Wahrheit, ob auf den Genuß des nächstfolgenden Augenblicks, oder die Aussicht einer Märtyrerkrone, — einerlei, ob die Zinsen in diesem Leben oder im andern fallen."

Indem hiermit die gewöhnliche Ansicht der Menschen von der Unsterblichkeit immer aus jenem engherzigen Festhalten an ihre besondere Persönlichkeit zu fließen scheint, so wirft Schleiermacher mit Recht auf diese Ansicht einen moralischen Tadel: „Sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, sie wollen nichts sein, als deren Erscheinung,

und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit; also weit entfernt, daß sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseit dieses Lebens, und streben höchstens nach weitern Augen und bessern Gliedmaßen. Aber Gott spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben, was sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes. Denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer einzelnen Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht ebenso ängstlich um das, was sie gewesen ist, als um das, was sie sein wird? und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können? Je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind, sie zu denken (denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen?), desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können, und verlieren das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben."

Statt daß also die gewöhnliche Vorstellung der Unsterblichkeit die Tugend erleichtern sollte, erschwert sie dieselbe vielmehr. Denn wenn Tugend das Opfer der besondern Persönlichkeit erfordert, so wird es ja unmöglich, es zu bringen, wenn die Überzeugung der Rettung meiner besondern Persönlichkeit auf unendliche Zeiten hin fest in mir wurzelt; und je unerschütterlicher dieser Glaube ist, desto

selbstsüchtiger erscheint der Handelnde. Sein Leben wird ein Solcher allerdings mit großer Bereitwilligkeit hingeben, aber nicht im Dienste der Idee: er setzt ja nicht das Wohl des Ganzen, sondern nur seine eigene Glückseligkeit sich zum Zwecke; den Tod wird er also nur wünschen, damit derselbe ihn aus diesem irdischen Jammerthale befreie, und zu den ewigen Genüssen in den Gefilden des Friedens berufe. Lebt er aber hienieden im irdischen Wohlsein, so wird nichts ihn bewegen, sich des Lebens zu entäußern. Denn den Zweck seines Daseins, der nur Genuß ist, findet er dann ja hier schon erreicht: und nichts eilt ihn, bekannte Freuden aufzugeben, um zu unbekannten überzugehen. Fühlt er sich aber unglücklich, so wird er auch den Selbstmord nicht scheuen; wodurch die Tugend am sichersten gefährdet wird, weil eben der freiwillige Tod nur im Dienste der Idee erlaubt ist. Hat man nicht aber schon aus religiöser Schwärmerei Menschen sich das Leben nehmen sehen, um nicht noch länger die Glückseligkeit des andern Lebens zu entbehren? In der That, wer sollte so feig sein, des Lebens Bürde nicht abzuwerfen, wenn es ihm nur den kurzen Todeskampf kostet, um ewig zu genießen? Und duldet er sein irdisches Leiden, weil der Ewige sein Gebot gerichtet gegen Selbstmord: so ist es wieder nur ein eigennütziges Motiv, was ihn von der That abhält, die Furcht nämlich, dann auch die ewige Glückseligkeit zu verfehlen, und in die Hölle gestoßen zu werden. So stehen immer interessirte Bestimmungsgründe im Hintergrunde; und selbst die reinste Tugend muß es sich gefallen lassen, dergleichen Anklagen über sich ergehen zu sehen, wenn sie jenen Glauben im Innern ihres Herzens nährt.

So widerspricht sich also Eure Ansicht, daß in dem Augenblicke, wo Ihr diesseits des Grabes Eure individuellen Zwecke sämmtlich fallen zu lassen meint, Ihr Alles thut, um sie jenseits desselben sicher zu stellen. Welcher Natur sind dann aber weiter die Opfer, die Ihr hienieden zu bringen vorgebt? Nichts Anderes wollt Ihr opfern, als Eure sinnlichen Neigungen, selbstsüchtigen Triebe und egoistischen Interessen. So etwas Nichtiges und Vergängliches rühmt Ihr Euch also Preis zu geben, als ob dies nicht seinen Untergang in sich selber fände, und jemals der Ewigkeit fähig wäre! Je länger wir solche sinnliche Genüsse und Interessen befriedigen, desto überdrüßiger werden wir derselben; und die Wollust erstirbt im eigenen Übermaße. Ist es nun in diesem Leben Tugend, dergleichen Genüsse zu opfern, so würden sie als Belohnung in jenem doch etwas sehr Lasterhaftes sein. Und sind sie es nicht, warum das hier opfern, was wir doch unendliche Zeit hindurch dort zum Lohne wiederfinden sollen? Würde aber eine unabsehbare Dauer solcher Genüsse sie uns nicht um so gleichgültiger, lästiger, und unerträglicher machen? Und sind es geistige Freuden, die uns in einem andern Leben erwarten: so brauchen wir auf diese nicht so lange zu harren, da wir sie uns eben durch das Opfer jener sinnlichen Genüsse schon hier erkaufen können, indem die Bethätigung der Menschenliebe und unserer Vernunft uns eben diese höheren Freuden von selbst gewährt.

Behauptet Ihr nun schon selber, daß die Tugend Opfer nothwendig mache, und diese im Aufgeben der persönlichen Genüsse, Gefühle und Bestrebungen bestehen: wohlan, dann habt Ihr Euch zu unserer Ansicht bekannt. Denn da uns

eben die Tugend auch dies ist, unsere besondere Persönlichkeit dem allgemeinen Wohle hintanzusetzen, in der Idee der Menschheit zu leben, und die Thaten, die dies Wohl befördern, zu vollbringen, koste es auch das Opfer unserer ganzen Persönlichkeit: so wird die Tugend am besten ausgeübt, wenn dies Opfer unserer Persönlichkeit nicht nur für dieses, wie Ihr wollt, sondern auch für jenes Leben, wie wir behaupten, gebracht wird. Denn doppeltes Maß und Gewicht dürft Ihr doch für diese beiden Leben nicht gestatten. Je mehr nun aber der Einzelne seine Particularität aufgiebt, desto reiner bringt er die göttliche Idee an sich zur Darstellung. Wenn Ihr daher unserer metaphysischen Definition der Ewigkeit, daß in dieser die Realität dem Begriffe entspricht, beistimmt, so müßt Ihr einräumen, daß jede sittliche Handlung diese Forderung erfüllt und mithin das ewige Leben schon in sich schließt; denn Gott ist in diesem Handelnden persönlich geworden. Euer beliebtes Auch, die philosophische Ansicht von der Präsenz des ewigen Lebens mit der zukünftigen Erwartung einer unendlichen Dauer desselben zu verbinden, würde Euch hier am allerwenigsten helfen, weil, abgesehen von den metaphysischen Widersprüchen einer unendlichen Dauer, die wir schon öfter berührt haben, obenein dadurch auch noch, wie wir vorhin zeigten, die moralische Reinheit Eurer Triebfedern getrübt und verdächtigt werden würde.

Weit entfernt also, daß unsere Ansicht vom ewigen Leben die Tugend unmöglich mache, ist uns Tugend und ewiges Leben vielmehr ein und derselbige Begriff, da es uns ja bei der Ewigkeit nicht auf die unendliche Dauer der Zeit, sondern lediglich auf den substantiellen Inhalt

auch der flüchtigsten zeitlichen Erscheinung ankam. Indem nun die Tugend dieser Inhalt selber ist, so ist unsere Tugend nicht der Rechtstitel, aus dem wir auf eine dermaleinstige Belohnung Anspruch machen können: sondern schließt gleich diesen Genuß, diese Seligkeit, diesen höheren Frieden der Seele, kurz den Lohn eines andern, höhern Lebens in sich; wogegen Eure selbstsüchtig berechnende, auf wucherische Zinsen leihende Tugend immer noch fürchten muß, ihr ganzes Capital einzubüßen, und also, im Opfer des gegenwärtigen Genusses für den zukünftigen, immer in Angst schwebt, beide zu verlieren. Demnach bringt nur nach unserer Ansicht, nicht nach der Eurigen, die Tugend ein wahres Opfer, während dennoch ihre Belohnung durch geistige Freuden ohne allen Eigennutz bleibt, da diese nur die nothwendigen und von selbst folgenden Begleiterinnen der um ihrer selbst willen gesuchten Tugend sind.

Eine noch auf anderweitige Belohnungen hoffende Tugend würde dagegen nicht um ihrer selbst willen geübt, sondern um der Folgen willen, die sie hat; es wäre nicht ihre innere Schönheit, welche uns bestimmte, sie zu ergreifen. Solche Tugend ist aber doch etwas sehr Unsicheres und Schwankendes, weil sie auf einem äußern Beweggrunde beruht, den die Veränderlichkeit unserer Überzeugung untergraben kann. Wirft man daher unserer Lehre vor, daß sie für den Staat gefährlich sei, indem ohne die Aussicht auf Strafe und Belohnung in einem andern Leben der große Haufe nicht tugendhaft sein würde, so springt auch dieser Vorwurf auf die Ankläger zurück.

Freilich sind die meisten Religionsstifter auch bürgerliche Gesetzgeber gewesen; und man könnte also wohl die

Mei-

Meinung hegen, sie hätten den Glauben an die Höllenstrafen deshalb eingeführt, weil, wie Pomponatius angiebt, „die Wenigsten die Tugend um ihrer selbst willen suchen, sondern Andere durch Ehre, Andere durch körperliche Strafen, Andere durch nichts dergleichen gerührt werden;" so daß für diese also jene Erfindung nothwendig sei. Aber diese Ansicht wäre so herabwürdigend für die Religion, als beleidigend für die Gesetzgeber. Denn es läge darin erstens, daß diese, ohne sich um die Wahrheit zu bekümmern, sich, wie die Ärzte, Lügen erlaubten, um die Kranken zu heilen. Zweitens wäre ein solches Verfahren ebenso unpolitisch und kurzsichtig, als es moralisch verwerflich ist. Denn wer steht dann dafür, daß das Volk nicht bald hinter den Betrug komme, die Religion blos zur Erzwingung des Gehorsams zu ersinnen? Ferner wie ist es möglich, ein Volk auf die Dauer zu täuschen? Muß die Aufklärung nicht nothwendig bei fortschreitender Bildung in dasselbe eindringen, und jedes äußerliche Motiv damit als ungenügend aufzeigen? obgleich wir freilich nicht läugnen wollen, daß in der Kindheit eines Volkes solche Bestimmungsgründe ausreichen. Aber könnte es in Zeiten der gereiften Vernunft einer heuchlerischen Frömmigkeit wohl je gelingen, uns gewaltsam in die ausgetretenen Kinderschuhe wieder zurückzuzwängen? Und selbst im Falle, daß es mit jenem Glauben seine Richtigkeit hätte, bliebe es doch immer unsittlich, ihn zu einem bloßen Mittel herabzusetzen.

Wie ganz anders verhält es sich dagegen mit unserer Auffassungsweise! Wird bei höherer Bildung die Masse des Volkes daran gewöhnt, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben: so ist diese damit, wie Simonides sagt,

auf kubischer Base gegründet. Ist die Überzeugung einmal recht lebendig geworden, daß Selbstsucht, Sünde u. s. w. in sich selbst nichtig sind, und für den augenblicklichen Genuß, den sie gewähren, den unaufhörlichen Stachel des Überdrußes und die Wunde der Gewissensbisse hinterlassen, das sittliche Handeln dagegen den Frieden Gottes und alle unentreißbaren Güter in unsere Brust gießt, so wird die Tugend um dieser ihrer innern Natur willen gesucht; und da diese immer nothwendig dieselbe bleibt, so ist kein Grund vorhanden, weshalb wir je den Pfad derselben verlassen sollten. Wer also die Tugend allein für Glückseligkeit, das Laster für Unseligkeit hält, ohne an individuelle Fortdauer zu glauben, ist nicht nur tugendhafter, als wer Lohn erwartet: er ist nicht nur der allein wahrhaft Freie, während Jenen Furcht und Hoffnung zum Sklaven macht, was der Tugend ganz zuwider ist. Sondern nur auf diese Ansicht ist auf die Dauer ein sittliches Staatsleben zu gründen, indem eigennützige Motive immer nur Eigennutz befördern können; und die Saint-Simonisten haben sehr Unrecht, wenn sie ohne diesen Glauben kein Staatsleben für möglich halten. Freilich gehört dazu, daß auch der Staat zu höherer Sittlichkeit gereift sei, und dies durch seine Institutionen ausdrücke; denn nur aus der allgemeinen Sittlichkeit kann die der Individuen mit Sicherheit fließen.

Betrachten wir endlich den Satz des heiligen Thomas genauer, daß, wenn es keine Fortdauer gäbe, wir lieber alle Verbrechen begehen würden, ehe wir den Tod litten, so wird er sich leicht widerlegen lassen. Was haben wir denn gewonnen, wenn wir, um den Tod zu vermeiden, diese Schuld auf uns laden? Der ewigen Vernichtung, die mit

dem Tode eintritt, können wir doch nicht entfliehen. Denn das Verbrechen entfernt nicht den Tod, sondern rückt ihn nur weiter hinaus. Aber wie weit? Vielleicht hat morgen schon die Stunde für uns geschlagen; und um vielleicht einen Tag, oder einige Tage, Monate, Jahre unser Leben zu fristen, begehen wir ein solches Verbrechen. Wie sieht denn aber das Leben aus, was wir uns auf diese Weise gefristet haben? Es ist ein durch inneren Verdruß und Gewissenspein zerrissenes, welches wir hundertmal hingäben, wenn wir das Geschehene ungeschehen machen, und die Schlangen der Eumeniden, die unser bebendes Herz geißeln, in unserem Blute ertränken könnten. Wir ärnten also nur ein Leben voll Schande, das, je länger es währt, uns um so schwerer drückt: wie denn schon Viele, im Bewußtsein ihrer Schuld, diesen Qualen des Gewissens durch Selbstmord ein Ende gemacht haben. Wählen wir dagegen den Tod, um das Verbrechen nicht zu begehen: so gewährt die Ausübung der Tugend in der kurzen Zeit bis zum Augenblicke unseres Todes uns das seligste Gefühl der innern Zufriedenheit, das dem schuldbewußten Leben vieler Jahre zehntausendmal vorzuziehen ist.

Also wenn wir auch nur ganz berechnend verfahren, so müssen wir, wie Pomponatius sagt, von zweien Übeln das geringere wählen: der Tod aber sei das geringere gegen das Laster, welches das größte; ein kurzes Leben mit Ruhm sei also besser, als ein langes mit Schande. Bedenken wir dann aber, ganz abgesehen von dieser Berechnung, daß der Moment der Aufopferung unserer Persönlichkeit für die Tugend eine ganze Ewigkeit in sich schließt, und ein von Gewissensqualen gemartertes Leben ewige Ver-

nichtung ist: so wird uns die Wahl nicht schwer, die der heilige Thomas für unmöglich hält. Unsere Moral ist mithin reiner, als die gewöhnliche rationalistische, welche man durch den Deckmantel des Christenthums heiligen will.

Drittens wird auch die Gerechtigkeit Gottes aus unserer Ansicht reiner und klarer, als aus den bisherigen Annahmen, hervorgehen. Denn was ist das für eine Gerechtigkeit, die uns in Einer Welt unschuldig leiden läßt, um uns in einer andern dafür zu entschädigen? Weiß sie, ob wir dies Äquivalent auch wollen? Kann die Entschädigung den erlittenen Schaden gänzlich aufheben? Die wahre Gerechtigkeit muß nicht langsamen Schrittes, wie die Horazische, hinterherhinken: sondern aus der Natur der Sache fließen, und den Thaten auf dem Fuße folgen. Schon Pomponatius bemerkt hierüber sehr gut: „Kein Schlechtes ist wesentlich ungestraft, kein Gutes wesentlich unbelohnt. Die wesentliche Belohnung der Tugend ist aber die Tugend selbst, die den Menschen glückselig macht. Dem Guten kann also, weder lebend noch todt, Schlechtes begegnen. Die Strafe des Lasters ist das Laster selbst, indem der Lasterhafte nie Ruhe hat.“ Die Theologen nennen diese Strafe und diese Belohnung die natürliche, und führen sie mit unter den Arten auf, durch welche sich die Gerechtigkeit Gottes bethätige. Diese natürliche Folge der menschlichen Handlungen ist aber nicht nur so eine Weise der göttlichen Gerechtigkeit neben andern; sie ist die erschöpfende Manifestation derselben. Da Gott nämlich die immanente, nicht die transeunte Ursache der Dinge ist: so handelt er nie von Außen auf sie, sondern immer nur kraft der ihnen inwohnenden Gesetze; denn diese ist Gott selbst. Kön-

nen wir nun beweisen, daß die Tugend sich jedesmal selbst belohnt, und das Laster sich jedesmal selber straft, so hätten wir damit die göttliche Gerechtigkeit genügend erkannt.

So verhält es sich denn nun auch in der That. Nehmen wir die sittliche Handlung in ihrer höchsten Bedeutung als eine welthistorische That, die den Gang des Menschengeschlechts wesentlich fördert: so ist die Macht der göttlichen Idee, die ihr inwohnt, schon an und für sich so gebieterisch, daß der Erfolg nicht fehlen kann. Ein solches Individuum fühlt den Gott, der es bewegt, in sich; es handelt von göttlicher Begeisterung getrieben, und sieht aus seinem Gedanken kreisend eine neue Welt entstehen. Das bloße Handeln an und für sich, auch ohne den Erfolg zu sehen, ist für einen solchen Helden die höchste Seligkeit. Gewöhnlich sind die übrigen Individuen bald vom Anstoß desselben ergriffen, schaaren sich um sein Panier, und vollführen mit gemeinsamen Kräften dessen Pläne. Aber auch wenn die Reife des Menschengeschlechts für die Zwecke des Helden erst nach seinem Tode eintritt, so hat er den Vorgeschmack der Seligkeit vorweggenommen, und stirbt in der unwankenden Überzeugung, das Wohl der kommenden Geschlechter begründet zu haben. Äußerer Glanz, Ruhm und Ehre umgeben ihn; und thun sie es auch nicht, wegen jener Spätreife der Mitwelt, wird ihm von dieser auch äußerer Zwang, Unrecht und Mißgeschick bereitet, was ist ihm alles dieses Ungemach gegen das Bewußtsein der göttlichen Idee in ihm, die gewissermaßen, kraft eines neuen ontologischen Beweises, die Realität schon in sich schließt!

Aber auch in beschränktern Kreisen des sittlichen Handelns geht dieser innere wesentliche Lohn desselben nicht verloren. Jeder ist, wie Herder sehr gut sagt, seines eigenen Schicksals Schmidt. Wie ich handele und die Welt nehme, so nimmt sie mich auf. Die Zustände, Lagen und Verhältnisse, in denen ich mich befinde, sind, abgesehen von natürlichen Voraussetzungen, die freilich mehr oder weniger günstig sein können, mein Werk; meine Individualität setzt sich durch ihre Thaten in der sie umgebenden Welt gewissermaßen als ein bleibendes Residuum ab. Wer sittlich, edel, menschlich gegen seine Nächsten verfährt, der legt auf diese Weise in die Gemüther derselben eine Saat, die aufgehen und zur Zeit ihm die reichsten Früchte tragen wird. Sein Benehmen erweckt ihm die Liebe der Andern; und der Liebe wird, wie das Sprichwort sagt, jedes Ding leicht. Die Alten hatten daher auch mit Recht die Zuversicht, daß die Tugendhaften glücklich seien. Denn erstens das allein sichere, unentreißbare, daher auch einzig wahre Glück, die innere Zufriedenheit und Seelenruhe, hat die Tugend schon an und für sich. Und dann wenn wir in unserer modernen Ansicht Inneres und Äußeres zu trennen suchen, den Tugendhaften also oft als unglücklich darstellen, um uns damit die Hinterthür einer andern Welt zu erspähen und offen zu lassen, worin dieser Mißklang aufgehoben sei: so besitzt der Verstand dieser Ansicht ebenso ein Gegenmittel gegen seine eigenen Behauptungen, indem er sagt, daß Glück noch schwerer als Unglück zu tragen sei, und Letzteres oft eine nothwendige Prüfung sei, aus welcher unsere Tugend um so strahlender her-

vor-

vorgehe; — so daß uns also dadurch vielmehr das höchste Glück bereitet werde.

Der Lasterhafte dagegen findet immer seinen Lohn, müssen wir sagen: und wir können, nach der gewöhnlichen Ansicht, hinzufügen, wenn nicht in dieser Welt, doch in jener; — verständigen wir uns nur, was wir mit jener andern Welt meinen. Glückt es einem Individuum auch, die Speichen der Weltgeschichte für die kurze Spanne seines Daseins aufzuhalten, gelingt es dem Lasterhaften auch, alle äußeren Güter der Welt um sich zu häufen, und bis an das Ende seines Lebens im ungestörten Genuß derselben zu bleiben (was immer ein höchst seltener Fall ist, indem über kurz oder lang die Verbrechen ans Tageslicht kommen), wer schützt ihn vor den Furien seines Gewissens, die mit Schlangenbissen sein Herz umnagen, und um so gieriger über ihre Beute herfallen, als er, mitten im schwelgerischen Genusse der Sinnlichkeit, in keinem äußern Unglück eine lindernde Buße für seine Sünden finden kann? Je mehr das äußere Glück ihn begünstigt, je unerträglicher wird ihm dessen Bürde. Denn wenn der sinnliche Genuß schon an sich durch sein Übermaß Ekel erzeugt — und zu höhern Genüssen kann der nur durch sinnliche Motive Getriebene seine Reichthümer nicht verwenden —: so kommt der quälende Gedanke, daß er unverdient genießt, hinzu, um aus seinem Überfluß selbst ihm eine Quelle neuer Qualen zu bereiten, während der durch Vernunft und Tugend Geleitete in den äußern Glücksgütern ein Mittel für die Vollführung seiner Zwecke vorfindet. So wahr ist es, daß äußeres Glück an sich weder gut noch böse, weder Lohn noch Strafe ist, sondern es erst durch

seine Anwendung wird, und bei den Bösen sich zu einem neuen Strafmittel gestaltet, von dem man mit der Schrift sagen kann: „Sie haben ihren Lohn dahin." Nicht nur in jener andern Welt, d. h. in der Welt des Gedankens, werden die Bösen also bestraft, sondern auch in dieser irdischen, äußern, selbst beim höchsten Glücke, indem dieses selbst zum Mittel ihrer Geißelung wird.

Was außer diesem Lohn und dieser Strafe noch in einer andern sinnlichen Welt, auf diesem oder jenem Planeten, im Himmel oder in der Hölle, von Gott den Tugendhaften und Lasterhaften zugetheilt werden könnte, wäre unwesentlich und accidental, und käme also nicht in Betracht, gegen das so eben von uns beschriebene Gericht, was stets von Gott auf Erden gehalten wird. Der Mann, sagt Schiller, trägt seinen Himmel und seine Hölle in sich selbst. Und wie wollte Gott andere Strafen und andere Belohnungen ertheilen, als die, welche dem Geiste der zu Richtenden gemäß wären! Dante hat dies in seiner poetischen Darstellung recht schön eingesehen, und die Höllenstrafen sehr wohl als eine innere Consequenz der Thaten geschildert, wie wenn er die falschen Propheten rückwärts schauen, die Tyrannen durch Blut waten, und die Wollüstigen im Wirbel sich bewegen läßt. Soll dem Guten also in einem andern Leben die Erkenntniß Gottes gewährt werden, so ist diese Energie der Vernunft, wodurch sich das Göttliche unserem Geiste offenbart, schon hier das Erbtheil der Tugend; und dem Laster wäre der Mangel dieser Erkenntniß keine Entbehrung, weil es solcher geistigen Genüsse unfähig ist. Sinnliche Qualen würden aber doch zu scharf den geläuterten Vorstellungen jedes Gebildeten

widerstreben, als daß wir näher auf ihre Widerlegung einzugehen brauchten. Wird aber der Wurm in der Schrift, der nie stirbt und am Herzen des Verdammten nagt, im geistigen Sinne genommen, was haben wir dann Anderes, als den schon vorhin von uns dargestellten natürlichen Sold der Sünde, der auch durch die unendliche Länge der Zeit seinen Stachel eher abstumpfen, als schneidender machen würde?

Accidentelle Strafen und Belohnungen, sagt Pomponatius ferner, wären trennbar von den Thaten. Gott erschiene damit als eine willkürliche Person, welche eine gar nicht in der Natur der Sache gegründete Verknüpfung unternähme. Das wäre aber nicht nur Gottes metaphysischem Begriffe zuwider, sondern höbe auch seine moralische Eigenschaft der Gerechtigkeit selbst auf, nach der die Strafe aus der Natur der That selber fließen muß. Endlich bemerkt Pomponatius sehr richtig, die accidentelle Belohnung schade der wesentlichen, wie wenn einer aus Hoffnung der Belohnung sittlich handeln wollte; denn damit ist eben die Reinheit des Motivs, und folglich die innere Seelenruhe verloren.

Ich schließe hiermit, meine hochgeehrten Herren, diese Vorlesungen mit der Bitte, sie als Versuche anzusehen, um in Fragen, die das höchste Interesse der Menschheit in Anspruch nehmen, und dieselbe in schroffe Partheiungen auseinanderreißen, für mich selbst sowohl mich in meiner wissenschaftlichen Überzeugung festzusetzen, als an Ihrer Zustimmung und Ihrem Beifall die objective Bewährung dieser meiner Überzeugung zu gewinnen: oder aber um, bei der Freiheit der Discussion, die uns in wissenschaftlicher

Rücksicht vergönnt ist, sowohl an Ihren eigenen Ausstellungen, Bemerkungen und Einwänden, wozu ich Sie hiermit auffordere, als an denen meiner Leser, wenn ich die in diesen Räumen gepflogenen Verhandlungen einem größern Publicum übergeben sollte, durch diese vertrauliche Besprechung oder öffentliche Erörterung meiner Ansichten selbst etwa eine Modification derselben davonzutragen.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.



